

شرح العقائد

للعلامة
سعد الدين التفتازاني
(المتوفى ٧٩٢هـ)

على

العقائد النسفية

للإمام
نجم الدين عمر النسفي
(المتوفى ٥٣٧هـ)

دار كردستان
ايران - سنندج

شَرْحُ الْعَقَائِدِ

لِلْعَلَّامَةِ

سَعْدَ الدِّينِ التَّفْتَازَانِي

(المتوفى سنة ٧٩٢ هـ)

عَلَىٰ

الْعَقَائِدِ النَّسَفِيَّةِ

للامام

نَجْمِ الدِّينِ عُمَرَ النَّسَفِي

(المتوفى ٥٣٧ هجرى)

سرشناسه	: تفتازانی، مسعودبن عمر، ۷۹۲ - ۷۲۲؟ق
عنوان قراردادی	:[العقائد النسفیه. شرح]
عنوان و نام پدیدآور	:شرح العقائد علی العقائد النسفیه للامام نجم‌الدین عمر النسفی/ سعدالدین التفتازانی
مشخصات نشر	:سنندج: دار الکردستان، ١٣٧٦.
مشخصات ظاهری	:ص ٢٦٠
شابک	: ٢ _ ٠١٧ _ ٩٨٠ _ ٩٦٤ _ ٩٧٨
وضعیت فهرست نویسی	:فهرستنویسی قبلی
یادداشت	:عربی
عنوان دیگر	:العقاید النسفیه. شرح
موضوع	:نسفی، عمربن محمد، ٥٣٧ - ٤٦١ق. العقائد النسفیه — نقد و تفسیر
موضوع	:کلام اشعری
شناسه افزوده	:نسفی، عمربن محمد، ٥٣٧ - ٤٦١ق. العقائد النسفیه. شرح
رده بندی کنگره	:BP۲/۲۰۵/ن٥ع۳ ۷۰۲۱۳ ۱۳۷٦
رده بندی دیویی	:٢٩٧/٤١٤
شماره کتابشناسی ملی	:م۸-۷۲۰۸-۷۷



انتشارات کردستان

Kurdistan Publication

سنندج - پاساژعزتی - تلفن: ۲۲۶۵۳۸۲

شرح العقائد

✓ اسم الکتاب (نام کتاب):	شرح العقائد
✓ المؤلف (مؤلف):	سعدالدین تفتازانی
✓ الطبعة: (نوبت چاپ):	الثانی (دوم): ١٣٨٨
✓ عدد النسخ (تیراژ):	١٠٠٠ نسخه (جلد)
✓ عدد و قیاس الصفحات (تعداد صفحه و قطع):	۲۷۲ صفحه‌ی وزیری
✓ الناشر (ناشر):	انتشارات کردستان

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

شابک: ۲ ـ ۰۱۷ ـ ۹۸۰ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 980 - 017 - 2

العقائد النسفية

لعمر بن محمد النسفى

[٤٦١ - ٥٣٧ هـ]

قَالَ أَهْلُ الحَقِّ: حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ، وَ الْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ، خِلاَفاً لِلسُّوفَسْطَائِيَّةِ. وَ أَسْبَابُ الْعِلْمِ لِلْخَلْقِ ثَلاَثَةٌ: الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ وَ الْخَبَرُ الصَّادِق وَ الْعَقْلُ فَالْحَوَاسُّ السَّمْعُ، وَ الْبَصَرُ، وَ الشَّمُّ، وَ الذَّوْقُ، وَ اللَّمْسُ. وَ بِكُلِّ حَاسَّةٍ مِنْهَا يُوقَفُ عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ لَهُ: كَالسَّمْعِ، وَ الذَّوْقِ، وَ الشَّمِّ. وَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ عَلَى نَوْعَيْنِ (أَحَدُهُمَا) الْخَبَرُ المُتَوَاتِرُ، وَ هُوَ الثَّابِتُ عَلَى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لاَ يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، وَ هُوَ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ، كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوكِ الخَالِيَةِ، فِى الأَزْمِنَةِ المَاضِيَةِ وَ الْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ، (وَ الثَّانِى) خَبَرُ الرَّسُولِ الْمُؤَيَّدِ بِالْمُعْجِزَةِ، وَ هُوَ يُوجِبُ الْعِلْمَ الاِسْتِدْلاَلِيَّ وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ يُضَاهِى الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُورَةِ فِى التَّيَقُّنِ وَ الثَّبَاتِ. وَ أَمَّا الْعَقْلُ: فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضاً. وَ مَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْبَدِيهَةِ فَهُوَ ضَرُورِيٌّ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ الشَّىْءِ أَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ، وَ مَا ثَبَتَ بِالاِسْتِدْلاَلِ فَهُوَ أكْتِسَابِيٌّ. وَ الإِلْهَامُ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّىْءِ، عِنْدَ أَهْلِ الحَقِّ، وَ الْعَالَمُ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ مُحْدَثٌ، إِذْ هُوَ أَعْيانٌ وَ أَعْرَاضٌ. فَالأَعْيَانُ مَا لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ،

وَ هُوَ إِمَّا مُرَكَّبٌ وَ هُوَ الجِسْمُ، أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كالجَوْهَرِ، وَ هُوَ الجزْءُ الَّذِى لاَيَتَجَزَّأُ، وَ الْعَرَضُ مَا لاَ يَقُومُ بِذَاتِهِ وَ يَحْدُثُ فى الاَجْسَامِ وَ الجَوَاهِرِ: كالأَلْوَانِ وَ الأَكْوَانِ، وَ الطُّعُومِ، وَ الرَّوَائحِ، وَ المُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللهُ تَعَالَى الْوَاحِدُ الْقَدِيمُ الحَىُّ الْقَادِرُ الْعَلِيمُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الشَّائى المُرِيدُ لَيْسَ بِعَرَضٍ، وَ لاَجِسْمٍ، وَ لاَ جَوْهَرٍ، وَ لاَ مُصَوَّرٍ، وَ لاَ مَحْدُودٍ، وَ لاَ مَعْدُودٍ. وَ لاَ مُتَبَعِّضٍ، وَ لاَ مُتَجَزٍّ، وَ لاَ مُتَرَكِّبٍ، وَ لاَ مُتَنَاهٍ، وَ لاَ يُوصفُ بِالْماهِيَّةِ، وَ لاَ بِالْكَيْفِيةِ، وَ لاَ يَتَمَكَّنُ فى مَكانٍ، وَ لا يَجْرِى عَلَيْهِ زَمانٌ وَ لاَ يُشْبِهُهُ شَىْءٌ، وَ لاَ يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَ قُدْرَتِهِ شَىْءٌ وَ لَهُ صِفَاتٌ أَزَلِيَّةٌ قائمَةٌ بِذَاتِهِ وَ هِىَ لاَ هُوَ وَ لاَ غَيْرُهُ. وَ هِىَ الْعِلْمُ وَ الْقُدْرَةُ وَ الحيَاةُ وَ الْقُوَّةُ وَ السَّمْعُ وَ الْبَصَرُ وَ الإِرَادَةُ وَ المَشِئَةُ وَ الْفِعْلُ وَ التَّخْلِيقُ وَ التَّرْزِيقُ وَ الْكَلاَمُ، وَ هُوَ مُتَكَلِّمٌ بِكَلاَمٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ أَزَلِيَّةٌ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الحرُوفِ وَ الأَصْوَاتِ وَ هُوَ صِفَةٌ مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ وَ الآفَةِ، وَ اللهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِهَا آمِرٌ نَاهٍ مُخْبِرٌ وَ الْقُرْآنُ كَلاَمُ اللهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ، وَ هُوَ مَكْتُوبٌ فى مَصَاحِفِنَا، مَحْفُوظٌ فى قُلُوبِنَا، مَقْرُوءٌ، بِأَلْسِنَتِنَا، مَسْمُوعٌ بِآذَانِنَا، غَيْرُ حَالٍّ فِيهَا، وَ التَّكْوِينُ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالَى أَزَلِيَّةٌ، وَ هُوَ تَكْوِيْنُهُ لِلْعَالَمِ وَ لِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ لِوَقْتِ وُجُودِهِ، وَ هُوَ غَيْرُ المُكَوَّنِ عِنْدَنَا، والإِرَادَةُ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالَى أَزَلِيَّةٌ قائمَةٌ بِذَاتِهِ تَعَالَى، وَ رُؤْيَةُ اللهِ تَعَالَى جَائِزَةٌ فى الْعَقْلِ وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ، وَ قَدْ وَرَدَ الدَّلِيلُ السَّمْعِىُّ بِإِيجَابِ رُؤْيَةِ المُؤْمِنِين اللهَ تَعَالَى فى دَارِ الآخِرَةِ، فَيُرَى لاَ فى مَكانٍ، وَ لاَ عَلَى جِهَةٍ مِنْ مُقَابَلَةٍ أَوِ اتِّصَالِ شُعَاعٍ أَوْ ثُبُوتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائى وَ بَيْنَ اللهِ تَعَالَى، وَ اللهُ تَعَالَى خالِقٌ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ، مِنَ الْكُفْرِ وَ الإِيمَانِ، وَ الطَّاعَةِ وَ الْعِصْيَانِ، وَ هِىَ كُلُّهَا بِإِرَادَتِهِ، وَ مَشِيئَتِهِ وَ حُكْمِهِ، وَ قَضِيَّتِهِ

وَ تَقْدِيرِهِ، وَ لِلْعِبَادِ أَفْعَالُ اخْتِيَارِيَّةٌ، يُثَابُونَ بِهَا وَ يُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا، وَ الْحَسَنُ مِنْهَا بِرِضَاء اللهِ تَعَالَى، وَ الْقَبِيحُ مِنْهَا لَيْسَ بِرِضَائِهِ تَعَالَى، وَ الِاسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ وَ هِيَ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِي يَكُونُ بِهَا الْفِعْلُ، وَ يَقَعُ هٰذَا الِاسْمُ عَلَى سَلاَمَةِ الْأَسْبَابِ وَ الْآلاَتِ وَ الْجَوَارِحِ، وَ صِحَّةُ التَّكْلِيفِ تَعْتَمِدُ هٰذِهِ الِاسْتِطَاعَةَ وَ لاَ يُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِى وُسْعِهِ، وَ مَا يُوجَدُ مِنَ الْأَلَمِ فِى الْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ، وَ الْاِنْكِسَارُ فِى الزُّجَاجِ عَقِيبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ، كُلُّ ذٰلِكَ مَخْلُوقُ اللهِ تَعَالَى لاَ صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِى تَخْلِيقِهِ وَ الْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ، وَ الْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوقُ اللهِ تَعَالَى، لاَ صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ تَخْلِيقاً وَ لاَ اكْتِسَاباً، وَ الْأَجَلُ وَاحِدٌ، و الْحَرَامُ رِزْقٌ، وَ كُلٌّ يَسْتَوْفِى رِزْقَ نَفْسِهِ حَلاَلاً كَانَ أَوْ حَرَاماً، وَ لاَ يُتَصَوَّرُ أَنْ لاَ يَأْكُلَ إِنْسَانٌ رِزْقَهُ أَوْ يَأْكُلَ غَيْرُهُ رِزْقَهُ، وَ اللهُ تَعَالَى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، وَ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ، وَ مَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ، فَلَيْسَ ذٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللهِ تَعَالَى، وَ عَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ، وَ بَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِينَ، وَ تَنْعِيمُ أَهْلِ الطَّاعَةِ فِى الْقَبْرِ وَ سُؤَالُ مُنْكَرٍ وَ نَكِيرٍ ثَابِتٌ بِالدَّلاَئِلِ السَّمْعِيَّةِ، وَ الْبَعْثُ حَقٌّ، وَ الْوَزْنُ حَقٌّ، وَ الْكِتَابُ حَقٌّ، وَ السُّؤَالُ حَقٌّ، وَ الْحَوْضُ حَقٌّ، وَ الصِّرَاطُ حَقٌّ، وَ الْجَنَّةُ حَقٌّ، وَ النَّارُ حَقٌّ (وَ هُمَا) مَخْلُوقَتَانِ الْآنَ، مَوْجُودَتَانِ بَاقِيَتَانِ لاَ تَفْنَيَانِ وَ لاَ يَفْنَىٰ. وَ الْكَبِيرَةُ لاَ تُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْإِيمَانِ، وَ لاَ تُدْخِلُهُ فِى الْكُفْرِ، و اللهُ تَعَالَى لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَ الْكَبَائِرِ، وَ يَجُوزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ، وَ الْعَفْوُ عَنِ الْكَبِيرَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنِ اسْتِحْلاَلٍ وَ الِاسْتِحْلاَلُ كُفْرٌ، وَ الشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَ الْأَخْيَارِ فِى حَقِّ أَهْلِ الْكَبَائِرِ، وَ أَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لاَ يُخَلَّدُونَ فِى النَّارِ. وَ

الْاِيمَانُ فِى الشَّرْعِ: هُوَ التَّصْدِيقُ بِمَا جَاءَ النَّبِىُّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَ السَّلاَمُ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ تَعَالَى، وِ الْاِقْرَارُ بِهِ، وَ أَمَّا الْأَعْمَالُ فَهِىَ تَتَزَايَدُ فِى نَفْسِهَا، وَ الْاِيمَانُ لاَ يَزِيدُ وَ لاَ يَنْقُصُ وَ الْاِسْلاَمُ وَاحِدُ، فَإِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِيقُ وَ الْاِقْرَارُ صَحَّ لَهُ يَقُولُ: أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا، وَ لاَ يَنْبَغِى أَنْ يَقُولَ: أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَاللهُ، وَ السَّعِيدُ قَدْ يَشْقِى، وَ الشَّقِىُّ قَدْ يَسْعَدُ، وَ التَّغَيُّرُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَ الشَّقَاوَةِ دُونِ الْاِسْعَادِ وَ الْاِشْقَاءُ ، وَ هُمَا مِنْ صِفَاتِ اللهِ تَعَالَى، وَ لاَ تَغَيُّرَ عَلَى اللهِ، وَلاَ عَلَى صِفَاتِهِ، وَ فِى إِرْسَالِ الرُّسُلِ حِكْمَةٌ، وَ قَدْ أَرْسَلَ اللهُ تَعَالَى رُسُلاً مِنَ الْبَشَرِ إِلَى الْبَشَرِ، مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينِ وَ مُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا وَ الدِّينِ، وَ أَيَّدَهُمْ بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَةِ. وَ أَوَّلُ الْأَنْبِيَاء آدمُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، وَ آخِرُهُمْ (مُحَمَّدٌ) صلى الله عليه و سلم. وَ قَدْ رُوِىَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِى بَعْضِ الْأَحادِيثِ، وَ الْأَوْلَى أَنْ لاَ يُقْتَصَرَ عَلَى عَدَدٍ فِى التَّسْمِيَةِ، فَقَدْ قالَ اللهُ تَعَالَى: مِنْهُمْ مِنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ، وَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ، وَ لاَ يُؤْمَنُ فِى ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ، أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيهِمْ، وَ كُلُّهُمْ كَانُوا مُخْبِرِينَ مُبَلِّغِينَ عَنِ اللهِ تَعَالَى صَادِقِينَ نَاصِحِينَ، وَ أَفْضَلُ الْأَنْبِيَاء (مُحَمَّدٌ) عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَ السَّلاَمُ، وَ الْمَلاَئِكَةُ عِبَادُ اللهِ تَعَالَى، الْعَامِلُونَ بِأَمْرِهِ، وَ لاَ يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ وَ لاَ أُنُوثَةٍ، وَلِلهِ تَعَالَى كُتُبٌ أَنْزَلَهَا عَلَى أَنْبِيَائِهِ، وَ بَيَّنَ فِيهَا أَمْرَهُ وَ نَهْيَهُ، وَ وَعْدَهُ وَ وَعِيدَهُ، وَ الْمِعْرَاجُ لِرَسُولِ اللهِ صلى الله عليه و سلم، فِى الْيَقَظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَاللهُ تَعَالَى مِنَ الْعُلَى حَقٌّ، وَ كَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاء حَقٌّ، فَيُظْهِرُ الْكَرَامَةَ عَلَى طَرِيقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِىِّ مِنْ قَطْعِ الْمَسَافَةِ الْبَعِيدَةِ فِى الْمُدَّةِ الْقَلِيلَةِ،

وَ ظُهُورِ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ وَ اللِّبَاسِ عِنْدَ الحَاجَةِ، وَ المَشْيِ عَلَى المَاءِ، و الطَّيَرَانِ فى الهَوَاء ، وَ كَلاَمِ الجمَادِ وَ العَجْمَاء، وَ غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الأَشْيَاء، وَ يَكُونُ ذٰلِكَ مُعْجِزَةً لِلرَّسُولِ الَّذِى ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ أُمَّتِهِ، لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا أَنَّهُ وَلِيٌّ وَ لَنْ يَكُونَ وَلِيًّا، إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مُحِقًّا فِي دِيَانَتِهِ، وَ دِيَانَتُهُ الاقْرَارُ بِرِسَالَةِ رَسُولِهِ، وَ أَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا، أَبُوبَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوقُ، ثُمَّ عُثْمَانُ ذُوالنُّورَيْنِ، ثُمَّ عَلِيٌّ الْمُرْتَضىٰ. وَ خِلاَفَتُهُمْ ثَابِتَةٌ عَلَى هٰذَا التَّرْتِيبِ أَيْضًا. وَ الخِلاَفَةُ ثَلاَثُونَ سَنَةً، ثمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَ إِمارَةٌ، وَ الْمُسْلِمُونَ لاَبُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ لِيَقُومَ بِتَنْفِيذِ أَحْكَامِهِمْ، وَ إِقامَةِ حُدُودِهِمْ، وَ سَدِّ ثُغُورِهِمْ، وَ تَجْهِيزِ جُيُوشِهِمْ، وَ أَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ، وَ قَهْرِ المُتَغَلِّبَةِ وَ المُتَلَصِّصَةِ، وَ قُطَّاعِ الطَّرِيقِ، وَ إِقامَةِ الجُمَعِ وَ الأَعْيَادِ، وَ قَطْعِ المُنَازَعَاتِ، الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ، وَ قَبُولِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الحُقُوقِ، وَ تَزْوِيجِ الصِّغَارِ وَ الصَّغَائِرِ الَّذِينَ لاَ أَوْلِيَاءَ لَهُمْ، وَ قِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَ نَحْوِ ذٰلِكَ. ثُمَّ يَنْبَغِى أَنْ يَكُونَ الإمَامُ ظَاهِراً لاَ مُخْتَفِياً وَ لاَ مُنْتَظِراً، وَ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ، وَ لاَ يَجُوزُ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَ لاَ يَخْتَصُّ بِبَنِي هَاشِمٍ وَ أَوْلاَدِ عَلِيّ رَضِيَ اللهُ عَنهُ، وَ لاَ يُشْتَرَطُ فى الإِمَامِ أَنْ يَكُونَ مَعْصُوماً، وَ لاَ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ، وَ يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الوِلاَيَةِ الْمُطْلَقَةِ الْكَامِلَةِ، سَائِساً قادِراً عَلَى تَنْفِيذِ الأَحْكَامِ، وَ حِفْظِ حُدُودِ دَارِ الأَسْلاَمِ، وَ اسْتِخْلاَصِ حَقِّ المَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ، وَ لاَ يَنْعَزِلُ الإِمَامُ بِالْفِسْقِ وَ الجَوْرِ، وَ تَجُوزُ الصَّلاَةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فاجِرٍ، وَ يُصَلَّى عَلَى كُلِّ بَرّ وَ فاجِرٍ، وَ يُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ إِلاَّ بِخَيْرٍ، وَ نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ الَّذِينَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَ السَّلاَمُ بِالجَنَّةِ، وَ نَرَى

المَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِى الحَضَرِ وَ السَّفَرِ، وَ لاَ نُحَرِّمُ نَبِيذَ التَّمْرِ، وَ لاَ يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الأَنْبِيَاء أَصْلاً، وَ لاَ يَصِلُ الْعَبْدُ إِلَى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الأَمْرُ وَ النَّهْىُ، وَ النُّصُوصُ تُحْمَلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا، وَ الْعَدُولُ عَنْهَا إِلَى مَعَانٍ يَدَّعِيهَا أَهْلُ الْبَاطِنِ إِلْحَادٌ، وَ رَدُّ النُّصُوصِ كُفْرٌ، وَ اسْتِحْلاَلُ المَعْصِيَةِ وَ الاِسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ، وَ الاِسْتِهْزَاء عَلَى الشَّرِيعَةِ كُفْرٌ، وَ الْيَأْسُ مِنَ اللهِ تَعَالَى كُفْرٌ، وَ الأَمْنُ مِنْ عَذَابِ اللهِ كُفْرٌ، وَ تَصْدِيقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ، وَ المَعْدُومُ لَيْسَ بِشَىْء، وَ فِى دُعَاء الأَحْيَاء لِلأَمْوَاتِ وَ صَدَقَتِهِمْ عَنْهُمْ نَفْعٌ لَهُمْ، وَ اللهُ تَعَالَى يُجِيبُ الدَّعَوَاتِ، وَ يَقْضِى الحَاجَاتِ، وَ مَا أَخْبَرَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَ السَّلاَمُ، مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ، مِنْ خُرُوجِ الدَّجَّالِ، وَ دَابَّةِ الأَرْضِ، وَ يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ، وَ نُزُولِ عِيسىٰ عَلَيْهِ السَّلاَمُ مِنَ السَّماء، وَ طُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ، وَ المُجْتَهِدُ قَدْ يُخْطِىء وَ قَدْ يُصِيبُ، وَ رُسُلُ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ المَلاَئِكَةِ، وَ رُسُلُ المَلاَئِكَةِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ، وَ عامَّةُ الْبَشَرِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ المَلاَئِكَةِ، وَ اللهُ أَعْلَمُ.

تمت



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من هو الله الواحد الاحد ونصلي ونسلم على حبيبك سيدنا محمد وعلى آله واصحابه ومن آمن بك ووحد وصدق نبيك ومجد وبعد فهذه خلاصة علم الكلام فيما يجب معرفته على كل متشرف بالاسلام لخصتها من المطولات تسهيلا لضبط الصفات والعقائد لمن اراد الشروع في شرح العقائد ليكون على بصيرة في نيل الفوائد والله اسال الهداية ومنه التوفيق والعناية اعلم انه يجب على كل مكلف ان يعرف ما هو الواجب له تعالى والمستحيل عليه والجائز في حقه تعالى وكذا معرفة كل من هذه الثلاثة في حق الرسل عليهم الصلوة والسلام بدليل اجمالي او تفصيلي على الخلاف في ذلك وهي تشتمل على خمسين عقيدة واما الاكتفاء بالتقليد وهو ان يعرف العقائد الخمسين ولم يعرف دليلا اجماليا او تفصيليا فمختلف فيه لكن الصحيح الاكتفاء فنقول ان الواجب ما لا يقبل الانتفاء والمستحيل ما لا يقبل الثبوت والجائز ما يقبلهما فالواجب له سبحانه وتعالى عشرون صفة الاول الوجود وهي عند غير الامام الاشعري ومن تبعه صفة نفسية ثبوتية وهي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة او يقال هي التي لا تعقل الذات بدونها كالتحيز للجرم فذات الله تعالى غير وجوده واما عند الاشعري ومن تبعه فالوجود عين الموجود فوجود الله تعالى عين ذاته غير زائد عليه في الخارج وعلى هذا لا يظهر عده من الصفات الا بتأويل كلامه ومعنى وجوب الوجود له تعالى

على الاول ان الصفة النفسية التي هي حال ثابتة له تعالى وعلى الثاني ان ذاته تعالى موجودة محققة في الخارج بحيث لو كشف عنا الحجاب لرأيناه ۔ وتسمى هذه الصفة بصفة نفسية ثبوتية وهي ما يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها

والثاني القدم وهو عدم الاولية للوجود ومعنى كونه تعالى قديما كونه لا اول لوجوده والثالث البقاء وهو عدم الآخرية للوجود ومعنى كونه تعالى باقيا انه لا آخر لوجوده والرابع المخالفة للحوادث ومعناه تنزيهه تعالى عن جميع اوصاف الخلق وعن كل ما خطر بالبال الخامس القيام بالنفس ومعنى كونه تعالى قائما بنفسه انه غني عن ذات يقوم بها وغني عن موجد السادس الوحدانية ومعنى كونه تعالى واحدا عدم التعدد في الذات والصفات والافعال فلا نظير له في ذاته ولا تعدد في صفاته ولا تأثير في الافعال لغيره وتسمى هذه الصفات الخمس بصفات سلبية وهي ما يدل على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى

السابع القدرة وهي صفة قديمة تؤثر في الممكن الوجود والعدم الثامن الارادة وهي صفة قديمة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه التاسع العلم وهو صفة قديمة متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الاحاطة على ما هي به من غير سبق خفاء العاشر الحياة وهي صفة قديمة تصحح لمن قامت به الادراك الحادي عشر والثاني عشر السمع والبصر وهما صفتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى يتعلقان بكل موجود الثالث عشر الكلام وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والاعراب والبناء وتسمى هذه الصفات بصفات المعاني وهي ما يدل على صفة زائدة على الذات قائم به وعند الماتريدية من هذه السبع التكوين صفة ثامنة وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يوجد بها ويعدم بها لكن ان تعلقت بالوجود تسمى ايجادا وان تعلقت بالاعدام تسمى اعداما وان تعلقت بالاحياء تسمى احياء وهكذا

الرابع عشر كونه قادرا الخامس عشر كونه مريدا السادس عشر كونه عالما السابع عشر كونه حيا الثامن عشر كونه سميعا التاسع عشر كونه بصيرا العشرون كونه متكلما وتسمى هذه الصفات بصفات معنوية وهي ما يدل

على معنى زائد على الذات من حيث انها تستلزم المعانى والمستحيل
عليه سبحانه وتعالى اضداد هذه العشرين [١٨] وهى العدم ضد الوجود
والحدوث ضد القدم والفناء ضد البقاء والمماثلة ضد المخالفة
والاحتياج الى محل ضد القيام بالنفس والتعدد فى الذات او
الصفات او الافعال ضد الوحدانية والعجز ضد القدرة
والكراهة ضد الارادة والجهل ضد العلم والموت ضد الحياة والصمم
ضد السمع والعمى ضد البصر والبكم ضد الكلام وكذا كونه تعالى كارها ضد كونه تعالى
مريدا وكونه تعالى جاهلا ضد كونه تعالى عالما وهكذا الى تمام
الصفات المعنوية [١٩] هذا على رأى من قال بان الاشياء اربعة موجودات
ومعدومات واحوال واعتبارات واما على رأى من نفى الاحوال منها وعدها
ثلاثة وهو الحق وعليه الاشاعرة فتكون الصفات الواجبة له تعالى ثلاثة عشر
لانه يسقط منها السبع المعنوية لان ثبوتها مبنى على القول بالاحوال
فيسقط من المستحيلات سبع ايضا فعلى هذا تكون الصفات ستة
وعشرين والجائز [٢٠] فى حقه تعالى وهى العقيدة الحادية والاربعون
ان يعتقد ان الله تعالى يجوز فى حقه ان يخلق الخير والشر فيجوز ان
الله تعالى يخلق الاسلام فى زيد والكفر فى عمرو والعلم فى احدهما و
الجهل فى الآخر واما الواجبات فى الرسل عليهم الصلوة والسلام
فاربعة وهى الصدق [٢١] فى جميع اقوالهم والامانة [٢٢] وتبليغ [٢٣] ما امروا
بتبليغه للخلق والفطانة [٢٤] واما المستحيلات عليهم فاضداد
هذه الاربعة وهى الكذب والخيانة والكتمان لشىء مما
امروا بتبليغه والبلادة واما الجائز [٢٥] فى حقهم وهى تمام
الخمسين فجواز وقوع الاعراض البشرية بهم التى لا تؤدى الى
نقص وجميع هذه العقائد الايمانية المتعلقة بالالوهية
والنبوة يتضمنها كلمة الشهادة ومنها ما تعلق بالسمعيات
وبيانها فى المطولات انتهى ما وفقت بترتيب بيانه للكريم
المنعم الموفق باحسن على اضعف المحتاجين الى بره وغفرانه العبد
المذنب الضعيف عبد الكريم الفقى عفى عنه وقع الفراغ فى ٢١ من شهر
شعبان سنة ١٣٠٣ من هجرة سيد الكونين

حواشي هذا الشرح خيالي پاره‌دي مهربادي بجربادي بردعي كستلي صلاح الدين محي الدين عصام الدين
برده قرچه ابوشامه فتح الباجه بإيضاح شرح العقائد ملا الياس وهو آخرها تأليفا وجمعا واحسنها تحريرا وانفعها
واقربها الى الاذهان فهما وتناولا وان كان اكثر كلامه منها مأخوذا ومنقولا لاستغنائه عنها وعن سائر مؤلفات الشرح
غناء الاصباح عن المصباح اذ ما من شيء فيها الا وهي مندرجة فيه بتمامها كما اومى اليه مؤلفه رحمه الله تعالى في ديباجته
ويشهده كل من رآه ببصره وبصيرته سوى ما في الخيالي وحواشيه من ايراد دقايق الاعتراضات ودفعها بالدلائل
العويصات مما لا ضرورة للمستفيدين الى الاطلاع والتنبه اليها الا في قليل من بعض الاوقات ومباحثة
وقعت لهم مع اهل الضلالات وما هي اذ ذاك بمغن من الجوع ولا تكشف عن الاطلاع الى المطولات
والرجوع كشرح المواقف مع حواشيه وغيره مما يناسبه واما رمضان افندي شرح شرح العقائد
فليس بمستغن عن الحواشي ولا استغني عنه بها في جمع الفوائد فلا بد لكل من يقرأ شرح العقائد
قراءة تفكر وتفهم عن جمعها والاطلاع عليهما على اني التقطت منه ما لا بد له من ان يكون مع ما نزله
كتابته من ملا الياس بعضه من العين وبعضه من الشروح الملفات في البين كما
اشرت اليها في مواضعها الكوراني ومهربادي وجمعتهما مع ما استحسنتها من زوائد آخر
في هذه النسخة الشريفة المكتوبة بيدي على قصد اقتفائها لنفسي ولم يوضع قلم غيري
ولو بحرف واحد وان تغايرت الحروف والخطوط بعضها بعضا لكني
لم اظفر بالنسخة الصحيحة منه لمقابلة هذه فمن ظفر بها بعدي فليصححها
بالمقابلة لانه صدر لان يكتب هذا دنبر على صفحات زبرجد فذلك
مخزنه من باين حواشي هذا الشرح وغيره لتوشيح حواشي
الاوراق وهو المشتهاه واما المصراع
لطف الطف ودعا للسمع الطرف
الحاج عبد الكريم بن يوسف
الداغستاني الحنفي
رحمه الله تعالى
آمين

١٣٢٩ [illegible]
اين كتاب شرح عقايد [illegible]
[illegible]
علم شرعي [illegible]
[illegible]
واشت رضا [illegible]
الى الاثم عبد الفتاح بن عبد الغني [illegible]
[illegible] بالجمع [illegible] الموت [illegible]

اشبو شرح عقايد نام كتاب مستطاب تأليف وتحشيه عدا اولنوب كتب مؤلفه نك طبع
حقنده وضع اولنان نظامنامه نك اكنجي ماده سنه توفيقا تمتع و فائده سي صاحب امتيازينه عائد
اوله جغنك بيانيله معارف نظارت جليله سنك ٧٧٥ نومرو و ١٨ صفر ٣٢٠ و ٢٤ تشرين ثاني ٣١٨
تاريخلو امتيازلي رخصتنامه سيله شركت ابرانيه مطبعه سنده طبع اولنمشدر
امتياز مذكور خلافنه حركتله طبعنه متجاسر اولنلرك نظاما
مسئول طوتيله جغي اخطار اولنور



شرح العقايد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته * المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته * والصلوة على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته * وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته * وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام * واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بعلم الكلام * المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للشيخ الامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفوائد

قيل المتوحد يطلق على ثلثة معان احدها من توحد بالربوبية والثاني من بقي واحدا والثالث من تفرد برايه اي استقل فالتوحد معناه ههنا التفرد واختار المتوحد والمتقدس في الوجه والمقدس اشارة الى ان وحدته وتقدسه تعالى لذاته بخلاف وحدة غيره وتقدسه والتقديس ماخوذ من القدس بضم الدال واسكانها وهو الطهارة ١٢ الناس

اشارة الى الصفات السلبية كما يقال الله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض والصفات السلبية ما لا يلزم من نفيه نقصه ١٢ الناس

اشارة الى الصفات الايجابية وهي ما يلزم من نفيه نقصه كما يقال الله واحد عالم قادر وان صفات الجلال صفات القهر والقهر مستفاد من السلب وصفات الكمال صفات اللطف واللطف مستفاد من الثبوت ١٢ الناس

والاضافة في معانيها الاربع من اضافة الصفة الى الموصوف بتاويلها في الاخرين بمنعوت ومشوب انتهى وتوقف في كون ما ذكر من اضافة الصفة الى الموصوف بل الاولى كونها فيها بمعنى اللام انتهى فتامل ١٢

ومعنى الصلوة على محمد صلى الله عليه وسلم اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته وتضاعف اجره ومثوبته والصلوة مختصة بالرسول ولا يقال على غيره الا على سبيل التبعية كما يقال والصلوة على محمد وآله والصلوة نعلة من صلى اذا دعا كالزكوة من زكى كتبتا بالواو على لفظ المفخم وهو منه الرقيق والعرب يفخمون الالف الى الواو رمضان

وترك السلام اكتفاء بذكر الصلوة عليه وان كان ذكره اولى قال العبادي احمد بن قاسم لم يذكره بل ارادة الصلاة الكاملة لان اللفظ اذا اطلق انصرف الى فرده الكامل وهي لا تكون كاملة الا اذا قارنها بالسلام اي ولو لفظا انتهى ١٢ الناس

والاول لا يستعمل الا في الاشراف والآل يستعمل في الاشراف وغيرها فان قيل كيف قال الله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور في الكفار فالشرف بتصور في الكفار باعتبار

قوله صلى الله عليه وسلم الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن غيرهما دعاء والمراد من الصلوة منهم كل لفظ فيه دعاء كالرحمة والعفو والرضاء وتحقيق صلاتنا عليه صلى الله عليه وسلم طلب الصلوة من الله تعالى عليه اما لزيادة المراتب له صلى الله عليه وسلم فانها لا نهاية لها واما لحصول الثواب لنا بها واما لكمال الطالب وتعظيم المطلوب فهي ليس منا وكذلك لا يدخلها الرياء وقال بارع في الصلوة عليه صلى الله عليه وسلم بخلاف سائر الاعمال والسلام يجئ السلامة من النقائص وتعدى الصلوة بعلى لتضمنها معنى الرحمة وان امتنع الدعاء له لبشاعة اللفظ بايهام الذنب شهاب

والجمع بينهما لنقله عن العلماء كراهة افراد احدهما عن الاخر اي لفظا وخطا فاندفع ما اورده البعض على الافراد ههنا ماى في ديباج شرح العقائد منه ابن حجر رحمه

٢٤ قوله بساطع حججه وواضح بيناته قال الكمال ابن ابي شريف الضمير لله او للمجد والاول اولى لان اضافة الحجج والبينات الى الله ادل على عظمتها ويتجه عليه جعل بساطع حججه من اضافة الصفة الى الموصوف كما هو الظاهر فيدل على ان آيات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم الآيات واما على الثاني فالاضافة من قبيل اخلاق ثياب اي حججه الساطعة لان حمله على الظاهر مما ينكره الذوق السليم لايهام نفي عموم السطوع بها ورده الفاضل الكستلي فراجعه قال شيخ الاسلام الاضافة فيهما من اضافة الصفة الى الموصوف ملا الياس رحمه

مضاف اي الامام الذي يسند اليه نحو ملة ابراهيم ولا يكاد يوجد مضافا الى الله ولا الى آحاد امة النبي صلى الله عليه وسلم لا يقال ملة الله ولا ملتي ولا ملة زيد كما يقال دين الله وديني ودين زيد والدين يقال لكل من الانقياد والقول والفعل انه دين الله ولا يقال ملة الله الا باجتماع ذلك والشريعة المتوصل بها الى صلاح الدارين انتهى ملا الياس رحمه

قوله ودرر الفوائد جمع درة وهي اللؤلؤ والفرائد جمع فريدة وهي الدرة النفيسة والاضافة فيها من اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى انه يشتمل على درر نفيسة هي غرر وخيار او كالغرر في جباه الجياد حسنا ووضوحا وعلى فوائد هي درر او كالدرر في نفاستها انتهى قت

وفي بعض النسخ ههنا على غرر الفوائد ودرر الفرائد وشرح عليها بعض الحواشي وصححها ونقل في الاول بالواو وفي الثاني بالراء وقال هما من اضافة الصفة الى الموصوف او من قبيل لجين الماء وهي عند التأمل الى انه سقيمة ففي حواشي المطول الدرة هي اللؤلؤة والفريدة هي الدرة الكبيرة وفي هذه الحاشية ههنا الفرائد جمع فريدة وهي الدرة المثقبة فعلى هذين التفسيرين يكون الفرائد

وسؤال الزيادة لا يشعر بسبق نقص لان الكامل يقبل زيادة الترقي في غايات الكمال فاندفع زعم جمع امتناع الدعاء له صلى الله عليه وسلم عقيب ختم القرآن باللهم اجعل ذلك زيادة في شرفه صلى الله عليه وسلم على ان جميع اعمال امته يتضاعف له نظيرها لانه السبب فيها اضعافا مضاعفة لا تحصى فهي زيادة في شرفه وان لم يسأل له ذلك فسؤاله تصريح بالمعلوم ابن حجر رحمه

قال في النهاية فان قيل ما الحكمة في ان الله تعالى امرنا ان نصلي على النبي ونحن نقول اللهم صل على محمد اي نسأل الله تعالى ان يصلي عليه ولا نصلي عليه بانفسنا قلنا لانه صلى الله عليه وسلم طاهر لا عيب فيه ونحن فينا المعايب والنقائص فكيف يثني من به معائب على طاهر فنسأل الله تعالى ان يصلي عليه فيكون الصلوة من رب طاهر على نبي طاهر كذا

٢٥ قوله واساس قواعد القواعد جمع قاعدة وهي الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترك في المدح لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار رح

٢٦ قوله قواعد جمع قاعدة قال البرهاني هي امر كلي قوله على جزئياتها عند تعرف احكامها منه فقولنا الفاعل مرفوع مثلا قاعدة ولها جزئيات متعددة يحمل الفاعل عليها بهو هو وقام زيد من جزئياتها ورفع زيد من احكام القاعدة بان نحمل موضوع هذه القضية على زيد الذي في هذه التركيب ونجعلها صغرى ونجعل القضية الكلية كبرى فنقول زيد في قام زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فزيد مرفوع فانطبق الامر الكلي على هذا الجزئي عند تعرف احكام الجزئي من ذلك الامر الكلي وعلى هذا التقرير ليس في الكلام حذف كما توهمه الشريف فانه قال ان التقدير منطبق اي مشتمل بالقوة على جميع احكام جزئيات موضوعه يعرف احكامها منه بالفعل انتهى ملا الياس رحمه

اخص من الدرر ولا يجوز كون العام وصفا للخاص وكالمشبه به فلا يكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولا من قبيل لجين الماء وعلى ما في اكثر النسخ من قوله على غرر الفوائد ودرر الفوائد يكون في الفوائد استعارة مصرحة ويكون اضافة الغرر اليها من اضافة الصفة او من اضافة المشبه به وفي درر الفوائد ليس فيه استعارة اصلا بل الذي فيه انما هو التشبيه لا غير لذكر الطرفين فيه ويكون الحرى بسياق المقام من مدح المختصر تقديم درر الفوائد على غرر الفوائد لما فيه من الارتقاء في المدح نظير ما ذكروه في عطف الخاص على العام فراجع ولا تلتفت ههنا الى ما وقع لي لمحشي المغربي من اثبات الاستعارة في درر الفوائد فانه مخالف لما ذكروه من اشتراط طي احد الطرفين في مطلق الاستعارة فراجعه

حد ...

١٢
قوله وتدقيق وهو اثبت بدقة فهو اثباتها بدليل مع دقة فهو اخص من التحقيق قال الكمال فسر بعضهم التحقيق هنا بانه اثبات المسئلة بدليلها والتدقيق اثبات دليل المسئلة بدليل آخر وهو تفسير ملايم لتعليق الشارح التحقيق بالمسائل والتدقيق بالدلائل وعليه فبينهما تباين عب

١٤
قوله طاويا حال من فاعل شرحه اي من تاركا ولست حال مترادفة او متداخلة اي قاطعا المقال عن الاطالة والاملال يقال طوى فلان عنك كشحه اذا قطعك ملا الياس

١٥
قوله ونعم الوكيل عطف على حسبي او على جملة وهو حسبي فيكون من عطف الانشاء على الاخبار وهو جائز عند بعضهم والقائل بالمنع وهو الاكثر لما بينهما من كمال الانقطاع الموجب للفصل يجيب بان المراد بالانشاء الكفاية لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف فيكون من عطف الانشاء على الانشاء او باضمار مبتدا في الثاني بقرينة الاول فيكون من عطف الاخبار على الاخبار ملاس

١٦
قوله ونعم الوكيل اي نعم الموكول اليه الذي هو نتوكل اليه جميع الامور و الوكالة الكفالة قوله ونعم الوكيل معطوف على مجموع جملة وهو حسبي

١٨
قوله ما تتعلق بالاعتقاد كون تلك الاحكام اصلا بالنسبة الى ما تتعلق بكيفية العمل كونها مبنى علم الشرايع والاحكام ملاس

٢٠
قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام اي علم الفقه وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية وخرج بقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية اي الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وانه يرى في الآخرة جوامع عب
ولا شك ان الحكم هنا وهو ثبوت الوحدانية غير متعلق بكيفية عمل اذ متعلقه وهو الوحدانية صفة للذات العلية ومعنى كونها اعتقادية ان متعلقها حصول علم بخلاف العلمية فان متعلقها كيفية عمل وان كان ذلك علما حاصلا في القلب ايضا فمتعلق الحكم قسمان كيفية عمل وحصول علم والحكم الذي متعلقه الاول يسمى عمليا والذي متعلقه الثاني يسمى اعتقاديا واتى بالمثال الثاني اعني قوله وان الله يرى في الآخرة اشارة الى ان المسائل الاعتقادية قسمان ما دليله العقل كالمثال الاول وما دليله السمع كالثاني حاشية العلامة البناني على شرح جمع الجوامع

٢٣
اي والعلم المتعلق بالثانية يسمى علم التوحيد والصفات فهو من العطف على معمولي عامل واحد وهو جائز عند الاخفش وغيره خلافا لسيبويه وعلى مذهبه العطف جملة حذفت وبقي متعلقا صدرها وعجزها على جزء ذكرت هي ومتعلقها جلاس

١٣
قوله لليقين اي لاهل اليقين قال شيخ الاسلام اليقين العلم تبل والاولى عدم تقدير المضاف الى اليقين اذ لا يخفى ما في قوله من البراعة والحسن فان اليقين عرض والكل عرض جوهر فافهمه انتهى حاشيه ملا الياس

١٤
قوله تمهيد وهو في الاصل وضع الصبي في المهد والمقصود التوطئة لما يكون فيه بعدها اتم والتاصيل وهو التسوية والاصلاح بكونها على وفق الحق وتلويح الصواب ملاس

١٥
قوله وهو حسبي اي محسبي وكافي والاضافة لفظية فهو نكرة بدليل وصف النكرة به في قولك رأيت رجلا حسبي وفي الكشاف ما يرده فليراجعه ملاس

١٧
قوله اعلم ان الاحكام أي جمع حكم وهو هنا نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا لا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها اذ لا يناسب قوله بعد فالعلم المتعلق بالاولى أي اذ يصير المعنى والادراك المتعلق بالادراكات وهو فاسد ولا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا لانه يلزم عليه انحصار علم الكلام في الاحكام المحضة وهو ممنوع والشريعة ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع لان وجود الباري تعالى ووحدته لا يتوقفان على الشرع ملاس

١٩
قوله وتسمى اصلية اي احكاما اصلية واعتقادية كقولنا اي كمدلول قولنا الباري تعالى واحد الباري عالم الباري قادر الى آخر ما جوزه الكمال محشي سنية

٢١
قوله لما انها قال الكمال ما هنا زائدة لتاكيد معنى ما بعدها وهو هنا التعليل الذي هو معنى اللام انتهى وقال البرد عي ما هنا وفي لما ان ذلك أي ان كانت موصولة كانت محذوفة الصلة رأسا او صدرا اي لما ثبت من انها او لما هو انها او مستفادا وفيه لف ونشر مرتب اي لما ثبت من انها أو هو انها والا فهي زائدة مهر

٢٢
قوله الا من جهة الشرع قال القاضي زكريا اي لا تدرك الا به بخلاف الثانية فان منها ما يستقل العقل بافادته كوجود الباري تعالى ووحدته ونحوهما من مسائل الاعتقاد المستفادة بادلة العقائد وان الاعتداد بالاحكام الاعتقادية باعتبار اخذها من الشرع وما مزيدة لتاكيد التعليل المفاد باللام او مصدرية قال بعض الفضلاء هذا من قبيل ذكر المصدر وارادة اسم الفاعل ملاس عب

٢٤
قوله وقد كانت أي تمهيد لشرف هذا العلم وغايته المفاد بقوله بعد وبكونه من اشرف العلوم مع الاشارة الى جواب سؤال كيف دون هذا العلم مع انه لم يكن في عهد النبي صلعم ولا عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف عظيم لما اغفلوه ملاس

ودرر الفوائد * في ضمن فصول * هي للدين قواعد وأصول * وأثناء نصوص * هي لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته * ويظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام في تنقيح * وتنبيه على المرام في توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل إثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الإطالة والإملال * ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الإطناب والإخلال * والله الهادي إلى سبيل الرشاد * والمسؤول لنيل العصمة والسداد * وهو حسبي ونعم الوكيل * اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلا إليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده وقد كانت الأوائل من الصحابة والتابعين

---

١ جمع ثني بالفتح بمعنى التضاعف أي في تضاعيف العبارات الفصيحة المؤدية إلى اليقين تعني في ضمنها ووسطها بناء على أن الألفاظ قوالب المعاني والحاصل أن هذا المختصر يشتمل على ما أُلّف من الألفاظ الدالة على نكت المعاني وكل واحد منها في غاية الحسن انتهى

٢ جمع نص قال شيخ الإسلام وهو ما اختير من الجواهر ليوضع به الذهب ونحوه فعطفه على الجواهر عطف خاص على عام انتهى قيل وهو الحجر الذي يوضع في رؤوس الخواتم ورؤس الشيء مختاراته مستعارة من فص الخاتم قال شيخ الإسلام وقوله لليقين جواهر وفصوص استعارة بالكناية واستعارة تخييلية شبه اليقين الجازم بالعقائد الذهب المرصع في نفاسته ثم أثبت له الجواهر وفصوص تخييلا

٤ حال من ضمير يشتمل الراجع إلى المختصر يكون المعنى أن المختصر يشتمل على غرر الفوائد ودرر الفوائد حال كونه مع غاية أي نهاية قال شيخ الإسلام والغاية منتهى الشيء وجمعها غاي قال برهان الدين الغاية في الأصل الأمر المحدود المحدود ثم غلب استعمالها في أقصى المستلزم للملابسة أدناه وتستعمل في الحد الذي جعل فاصلا بين ذلك الأمر وبين غيره

٥ قيل التنقيح يستعمل في المعاني والتهذيب يستعمل في الألفاظ قال القريمي المراد من التنقيح الاختصار والإيجاز في اللفظ مع ظهور المعنى والتنقيح والتهذيب بمعنى واحد وهو تطهير الكلام عن الحشو والزوائد وقال شيخ الإسلام هما متغايران

٦ قوله ونهاية عطف على غاية وهو أيضا حال من ضمير يشتمل الراجع إلى المختصر قال شيخ الإسلام التنظيم هنا ضم الكلمة إلى مناسباتها قيل هو جمع الأشياء على هيئة متناسبة والفرق بينه وبين الترتيب أن التنظيم أخص من جهة أنه عبارة عن جعل الكلمات مرتبة المعاني متناسبة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل

٧ قوله والترتيب قال شيخ الإسلام هو لغة جعل الشيء في مرتبته وهو المراد هنا واصطلاحا جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون

رضوان الله عليهم اجمعين * لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي
صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه * ولقلة الوقائع و
الاختلافات * وتمكنهم من المراجعة الى الثقات * مستغنين
عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا * وتقرير مقاصدهما
فروعا واصولا * الى ان حدثت الفتن بين المسلمين * وغلب
البغي على ائمة الدين * وظهر اختلاف الآراء * والميل الى البدع
والاهواء * وكثرت الفتاوى والواقعات * والرجوع الى العلماء
في المهمات * فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط
وتمهيد القواعد والاصول * وترتيب الابواب والفصول
وتكثير المسائل بادلتها * وايراد الشبه باجوبتها * وتعيين
الاوضاع والاصطلاحات * وتبيين المذاهب والاختلافات
وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه
ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه
ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان
قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه وا

قوله والواقعات قيل لو قدم الواقعات آه او دخل اللام عليها لكان اولى وترد على الاول بفوات السجعة وعلى الثاني بانه ليس فيه التصريح بكثرة الواقعات عاصم

قوله واشتغلوا آه هذا ناظر الى علم التوحيد وقيل الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر او بالعكس من الحدود والنظر والاستدلال والفكر والاكتساب بمعنى واحد وفي المنتهى قال الكسلى بالنظر والاستدلال لاستحضار المسائل الكلامية وتحصيلها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد عف

قوله والاجتهاد وهذا ناظر الى علم الشرائع والاحكام وهو مشتمل على فروع الفقه واصوله قال شيخ الاسلام و الاستنباط عطف تفسير للاجتهاد ومعناهما اخراج الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية انتهى وقال البخاري الاستنباط اخراج الحكم من الدليل معلوما كان ذلك الحكم او مظنونا فعلى هذا الاستنباط اعم لانه يكون في الفقه والعقائد وغيرهما والاجتهاد لا يكون الا في الاول ملا الكسلى

وان كان الوضع اعم والاصطلاح اخص لان قوله تعيين تخصيص الوضع ويجوز ان يبقى الاوضاع على عمومها ويراد تجريده من التعيين لتصح الاضافة فهو عطف خاص على العام نحو قوله تعالى تنزل الملائكة والروح عاصم

قال الكسلى اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المآخذ ودلائل مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين انتهى

واكثر نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن * ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة * ولانه اول ما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم * ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء * ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد

---

٢ قوله فاطلق عليه اى على علم الكلام هذا من اطلاق السبب بمعنى ان الكلام اى التلفظ سببا لتعليم العلوم وتعلمها وكان سببا لها في الجملة كما يقال فلان اكل الدم اى الدية فالدم سببها ملاس

٤ اى لكون علم الكلام اول ما يجب اولانه انما يعلم ويتعلم بالكلام فلما كان هذا الوصف غير مختص بهذا العلم بل يعمه وغيره من العلوم اشار الى وجه اختصاص بالتسمية المذكورة بقوله ثم خص ٩ ملاعب

٥ اى بعد الاطلاق لعلاقة تقتضي العموم فافهم كانه قيل ان ما ذكرته انما يقتضي جواز اطلاق هذا الاسم عليه لا تخصيصه فما وجهه ملا الياس عب

٦ قال شيخ الاسلام هو وما بعده عطف على لان منوا مباحثة او على تمييزا ويكون هو وما بعده علة للتخصيص في قوله ثم خص ولم يطلق على غيره ملاس

٧ في كونه اكثر من الفقه نظر وتردد قال القرمي من قبيل تسمية الشيء باسم ما يفتقر اليه وهو قريب من تسمية المسبب باسم السبب والظاهر ان العلاقة في هذه التسمية هي اللزوم عادة فاحسبه ملاس

٨ قال شيخ الاسلام اى تدوين كلام القدماء هو هذا المقدار وهو ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط بشيء فيه كما فعله المتاخرون انتهى قيل في مرجع الضمير ثلثة آراء احدها رجوعه الى التدوين والى ما يفيد معرفة العقائد من غير تخلط والى الملكة وهذا الثالث مشى عليه الكستلي بناء؟ وقال العصام اى المسمى بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتاخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء فتبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتاخرين ملا الياس

وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله بتقرير أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين * فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم إنهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول * وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا * فقال الأول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب * قال الأشعري فإن قال الثالث يا رب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة * فقال يقول الرب إني كنت أعلم منك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا * قال الأشعري فإن قال الثاني لم لم تمتني صغيرا لئلا أعصي لك فلا أدخل النار فما

والكفر كالأعراف فإنه حد أو واسطة بين الجنة والنار وأن أصحابها من استوت حسناته وسيئاته لكن مآلهم إلى الجنة فتثبت دار خلد وقيل من أهل الأعراف والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك قال العصام أولاد أطفال المشركين على ما قال بعض أو من مات على فترة على ما قال بعض ع‍

قال شيخ الإسلام لما يقال الحسن يثبت المنزلة بين المنزلتين لقولهم إن مرتكب الكبيرة منافق ليس بمؤمن ولا كافر كما سيأتي لأنا نقول النفاق كفر خفي والكافر عند الإطلاق ينصرف إلى المجاهر فالنفي في قول ولا كافر نفي الكفر الظاهر فلا منزلة بين المنزلتين عند الحسن على أنه قد حكي عنه الرجوع في ذلك إلى القول بأنه مؤمن عاص ملا‌ص

قال شيخ الإسلام علة تسميتهم أنفسهم أصحاب التوحيد وإنما نفوها فرارا من تعدد القدماء وأجيب بأن الممتنع تعدد الذوات القديمة لا الصفات على أن توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم أما الأول فلأنه إذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن متكلما فلم يكن آمرا ولا ناهيا فكان التعذيب منه على بعض الأفعال ظلما على زعمهم فلم يكن عدلا وأما الثاني فلأن أفعال المخلوقين إذا كانت بخلقهم كان لهم شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي ملا‌ص

قال العصام الثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والإجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستحقاق نقلا عن بعض الشروح نحرامادي

هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى عبد الله ابن قيس الأشعري الصحابي ا‌ص

قوله وتشبثوا بأذيال الفلاسفة التشبث التعلق والتعلق بأذيال الشيء كناية عن دناءة رتبتهم وسفاهتها وبناء أمرهم عليه ليس على وجه الالتفات والاحكام وإشارة إلى دناءة مذهبهم ملا‌ص

ماذا يقول الرب * فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة * ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين * وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية * ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية * وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية * وبراهينه الحجج القطعية * المؤيد اكثرها بالادلة السمعية * وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين * والقاصر عن تحصيل اليقين * والقاصد الى افساد عقائد المسلمين

٣

وناقلها ابو نصر الفارابي الى العربية أي الحكمة فيمكن ان يكون اطلاق الفلسفة عليهما أي على العلم والعالم بالاشتراك ويمكن ان يكون اطلاقها على العلم بتقدير مضاف أي علم الفلسفة بخلاف العالم فيه الماهر

٤

قال شيخ الاسلام هلم بمعنى تعال وهو مركب من ها التنبيه ومن لم أي ضم نفسك الينا واستعمل استعمال البسيط يستوي فيه الواحد والجمع والتذكير والتأنيث عند الحجازيين قاله في القاموس وجرا مصدر جر والمعنى تعال مجرورا بالهم بقول تعالوا اجرا واخلط الفلسفة بالكلام جرا انتهى قال ابن هشام واذ قد اتينا على حكاية ٩ فنقول هلم هذه القاصرة التي بمعنى ائت وتعال الا ان فيها تجوزين احدهما انه ليس المراد بالاتيان ههنا المجيء الحسي بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه كما تقول امش هذا الامر وسر على هذا المنوال ٩ والثاني انه ليس حقيقة المراد الطلب حقيقة وانما المراد الخبر وعبر عنه بصيغة الطلب كما في قوله تعالى ولنحمل خطاياكم فليمدد له الرحمن مدا وجرا مصدر جره يجره اذا اسحبه ولكن ليس المراد الجر الحسي بل المراد التعميم كما استعمل السحب بهذا المعنى الا ترى انه يقال هذا الحكم منسحب على كذا أي شامل له فاذا قيل كان ذلك عام كذا وهلم جرا فكأنه قيل واستمر ذلك في بقية الاعوام استمرارا او استمر مستمرا على الحال المؤكدة وذلك ماش في جميع الصور ٩

من حاشية السياس ملخصا

٥

اي مباحث علم الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال المعلومات المجردة عن المادة في الذهن فقط ومباحثه مباحث المجردات عن المادة في الذهن فقط وانما يشتمل على عشرة علوم ٩ عل

٦

قوله وبالجملة اي سواء كان الكلام كلام القدماء او كلام المتأخرين والفرق بين في الجملة وبالجملة ان الثاني يستعمل في الكثرة والاول في القلة برده عن

٧

وجه شرفه نحسة امور ظاهرة من كلامه الاول ان منها رجحان أي رابعها وهو نفاسة الغاية ولكنها شرفه كما في الموضوع فقط المعلومات والغاية والادلة لكونه اساسا لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مرسل الرسل ومنزل الكتب لم يتصور علم [illegible]

والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين وأنّى فكيف يتصور المنع عمّا هو اصل الواجبات واساس المشروعات

ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال (قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب * وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقائق الاشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه

وغيرها والمراد بصفاته في المحل وكذا افعاله او بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد قرچه

كمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء واحوال القبر واعادة الروح في الاجساد والسؤال وغير ذلك من الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف اي السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والكفر والطاعة والمعصية والحشر والميزان والحساب وغير ذلك محمد امين

واهل الحق هم الذين يثبتون ما هو الحق عند الله تعالى بالحجج والبراهين وهم اهل السنة والجماعة فانهم يثبتون الحق وانما قدم هذا الفصل على غيره لان ما يذكر بعده من اثبات حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان للاشياء حقيقة فان واحدا لو لم يعلم حقيقة الاشياء وصفة العلم وحقيقة القديم والمحدث لم يكن التكلم معه جائزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدين في شرح مقامات العارفين اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشأة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ؟ معصوم عفي

اشارة الى شيئين احدهما ان اطلاق الحق على المذكورات بطريق المجاز المرسل تسمية للمشتمل باسم المشتمل والثاني بطريق الحقيقة المشتركة فيكون هو اشارة الى سبب التسمية قال مولانا احمد قوله باعتبار اشتمالها يشعر بان اطلاق الحق على الامور المذكورة بطريق المجاز والعلاقة هو الاشتمال انتهى ناقل درجهه فاز بما شها احتمال المجاز قرمي

قال العصام يعني دائرة الحق اوسع اذ يحيط بالخبر على الصدق فهذا احبر على الصدق ليذهب نفس السامع صدق ال حق كل مذهب تمكن وقال شيخ الاسلام اشارة الى ان الصدق اخص من الحق مطلقا والى انه قد يطلق على غير القول من الاربعة المذكورة فيكون مساويا للحق وقد يطلق على غير الاربعة ايضا كما يقال جماعة خاصة ملا احمد عفي

انما هو انه مصدر بمعنى خصوصا فهو من المصادر التي جاءت

سمنه حيوان الناطق فانّ تصوّر المجمل لا يستلزم تصوّر
المفصّل وامّا لا يمكن تصوّر الحيوان الناطق بدون تصوّر
الانسان لعدم امكان تصوّر المفصّل بدون تصوّر المجمل
فبنا ر الكلام على ايهام العكس ؟ على الناس

اعلم ان الحقائق الكلية لا وجود لها الا في الاذهان اذ لها وجود بالضرورة
وليس في الاعيان اذ كل موجود في الاعيان فهو متشخص ولا شيء من متشخص
بكلي فلا شيء من الموجود في الاعيان بكلي فلا شيء من الكلي بموجود في الاعيان
ولا يعارض ذلك بان الحقائق الكلية لا وجود لها الا في الاعيان اذ لها وجود
وليس في الاذهان اذ كل موجود في الاذهان فهو صورة شخصية في نفس
شخصية ولا شيء مما هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلي لانا لا نسلم
انه لا شيء مما هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلي لانا نعني بكون الشيء
كليا مطابقته لما في كل واحد واحد من اشخاصه والصورة الذهنية كذلك
بخلاف الموجود في الخارج فانه لا يكون مطابقا لشيء من الاشياء اصلا ضرورة
بل هذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا لبعض
شرح حكمة العين

والموجود في الذهن موجود في الخارج لان الذهن من الموجودات الخارجية
وكل ما يكون موجودا في الموجود في الخارج يكون موجودا في الخارج فعلى هذا
لا ينقسم الوجود الى ذهني وخارجي بان يتحقق الوجود الذهني دون الخارجي
في صورة ما بل كل وجود في الحقيقة وجود خارجي الا ان الماهيات كالانسان
والحجر والشجر تارة توجد قائمة بنفسها وتارة توجد في النفس والاول خص
بالوجود العيني والثاني بالوجود الذهني وان كان كل منها وجودا عينيا قيل
لو صح هذا لزم ان يكون الممتنعات موجودة في الخارج ضرورة وجودها في الذهن
عند تصورها قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل عند
تصورها هي بعينها وليس كذلك بل صورتها على معنى انه يحصل منها صورة
مطابقة لها في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج اي قائمة بنفسها لكانت
هي بعينها لا يقال الاعراض غير قائمة بنفسها لقيامها بمحالها فيلزم ان لا تكون
من القسم الاول اصلا لانا نقول ان المراد بقيامها بنفسها عدم القيام
بالنفس وما لا يقوم بالنفس قد يقوم بغيرها شرح حكمة العين

١٠
اي انا ذلك المشهور الموصوف بالكمال وشعري الموصوف بالبلاغة وهذا
المعنى ليس بسديد في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد
به ان المسمى بحقائق الاشياء ثابتة في الواقع اي كل ما نسميه حقيقة من الحقائق
ونطلق عليه اسما من الاسماء كالارض والسماء وغيرهما اشياء موجودة في
الخارج فظهر ان ليس المراد ما هو المراد بذلك رمضان افندي عفي

١٢
وجه العنوان ان المغايرة بين الموضوع والمحمول شرط في افادة الحكم الثابت في حمل
ثبوت المحمول للموضوع وجها كما صرح به القرمي في حواشيه ونظر فيه البرزي من
وجهين واجاب عنهما فراجعه ملا الياس

١٣
يعني لو كان التسمية علما بالانسان من حيث انه جسم يفيد الحكم بالحيوانية ولو علم من حيث انه حيوان
فالحمل لا يفيد لان الموضوع مشتمل على المحمول كذلك وكذا الحكم في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود
موجود فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذ من حيث انها موجودة في الخارج يكون الحكم بالثبوت والوجود
لغوا وان اخذ من حيث انها موجودة في الذهن والحكم عليها بالثبوت والوجود في الخارج لم يكن الحكم المذكور

قوله فانه من العوارض قال العصام اما ان يرجع الى مثل الضاحك والكاتب
واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى
تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمجموع ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد
منه ان العرضي المحمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن
تصور الشيء بدونه بان يتصور بوجه ما اه مصلاح الدين

اي الطبايع الكلية فهو اشارة الى وجود الكلي الطبيعي في الذهن منه

فيلزم ان يكون في الاذهان اذ لا واسطة تامل فصيح الله
اذ تشخص الحال يستلزم تشخص المحل منه

٩
قوله ربما يحتاج اه قال البردعي قوله ربما اه تاكيد لقوله مفيد والمعنى انه مفيد
بل قد يكون محتاجا الى البيان بحيث ليس بديهيا وهذا انفي لقوله يكون لغوا
بمنزلة قولنا الامور اه وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه
اذ هو قول المص حقائق الاشياء ثابتة انتهى ملا الياس

١٠
فان اتصاف ذات الموضوع فيها بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد
من محمولها مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية
البلاغة كما قاله الكستلي محشي المثلثة باعتبار اتصاف ذات الموضوع بما ذكر بحسب
نفس الامر بخلاف ما مر فانه بحسب الاعتقاد ملا الياس

١١
ومعناه ان شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف
بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة في
الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية بل انما
يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين وقد ذهب من ينفي وجود
الجواهر كذلك او يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت
ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في اصل الثبوت حتى
وايضاح العكس مع الشبهة ان يقال هذا الاعتبار ان احدهما يصح الحكم به
وحمل ما كان كذلك يكون الحكم فيه مفيدا فهذا الحكم فيه مفيد وقد بين سره
الكستلي فراجعه ملا الياس

١١
قوله وتحقيق ذلك اه يريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف
اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر اي بعرض العقل والتشريح ذلك
ان كل قضية تشتمل لا محالة على عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان وعقد الحمل وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون
معلوما مسلما والثاني معلوما ومجهولا ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما العقد
المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما ان يكون مستلزما
استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصور
الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا
محتاجا الى البيان كستلي

لغوا بل كان مفيدا رمضان افندي

فانه من العوارض * وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والكون والوجود الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور * فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا لكونه بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة * قلنا المراد انا نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والبقر والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اي بالحقائق من تصوراتها

---

(٢) اي عندنا معاشر اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم الشيء هو الموجود فان الامر باعتبار تحققه في نفسه يقال له شيء وباعتبار تحققه في الخارج يقال له موجود فهما متساويان ماصدقا فكل ما صدق عليه الشيء صدق عليه الموجود وبالعكس فكل شيء موجود وكل موجود شيء والمعدوم ليس بشيء سواء كان ممكنا او ممتنعا لان الامور قبل وجودها لا ثبوت لها في نفس الامر خلافا للمعتزلة فالمعدوم عندهم شيء لان الاشياء قبل وجودها ثابتة في نفسها الا انها مستترة كاستتار الثوب في الصندوق

تحفة المريد

(٣) قال شيخ الاسلام اي خلافا لاكثر المعتزلة فعندنا لا يصدق على المعدوم انه شيء اي ثابت متحقق في الخارج كما سيأتي تحقيقه وعند المعتزلة يصدق على المعدوم الممكن انه شيء بناء على القول بان الوجود زائد على الماهية فان قلت لو كان الشيء هو الموجود لما كان متعلقا للقدرة لانها الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها على الايجاد فايجاد الموجود محال قلت المحال ايجاد موجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال ؟ عصام

(٤) قوله الفاظ مترادفة قال شيخ الاسلام خبر قوله والثبوت اي مترادفة اي موضوعة لمعنى واحد وهو الكون في الاعيان عند الاشاعرة واما عند المعتزلة الثبوت اعم من الموجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم وبه يتضح كلام العصام اي المراد اي الحق اهل السنة والجماعة كالامر لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما حوز جمع وان لا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد ؟ [illegible]

(٥) التعريف بالعام يفهم من تعريف الحقيقة بما مر من انها نفس الشيء وجعل الشيء بمعنى الموجود والثبوت بمعنى الوجود وبانه عن قريب تحقيق هذا الموسانه

(٦) لانتفاء شرطه وهو تغاير الموضوع والمحمول مفهوما واتحادهما ذاتا قال بعض المحققين وذلك لتفسير الاشياء بالموجودات وتمام بحث الثابتة لما قرره من ترادف مصدريها واضافة الحقيقة

والتصديق بها وبأحوالها (متحقق) وقيل المراد العلم بثبوتها
للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد بها الجنس
ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت
حقيقة الشيء ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم
من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة
وهم العنادية * ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات
حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما
او حادثا فحادث وهم العندية * ومنهم من ينكر العلم بثبوت
شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك
وهلم جرا وهم اللاادرية * ولنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما
انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق فالنفي
حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق
فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا
الضرورة منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد

... مفهوم او حقيقته لمن يعرف مفهومه وهو مطلب ما ... او بيان لوجود الشيء له وهو مطلب هل البسيطة او لوجود الشيء له وهو مطلب هل المركبة والعلم المكتسب من الاولين تصور ومن الثالث تصديق بانيته ومن الرابع تصديق باحوال ما هو ثابت له حاشية ملا الياس

بيان ولا يخفى ان حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها انتهى قال العصام دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة يتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها يتضمن دعوى ثبوت جنسها او العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة في حد ذاتها مع قطع النظر عن نحو اعتقادها ردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا الى اللاادرية فيكفي فيه دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية لا ينكر تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا ولا يذهب عليك انه لا يليق ان يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه اول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتاخيره الى قوله واسباب العلم العلم منه ... قره

قوله المراد العلم بثبوتها اي بثبوت حقائق الاشياء قال بعض العلماء انه قد ذكر فيما سبق شيئين الاول قوله حقائق الاشياء والثاني الثبوت المذكور ضمنا في قوله ثابتة ولا يجوز ان يكون الضمير الذي في قوله بها عائدا الى قوله حقائق الاشياء لان الالف واللام في قوله الاشياء للاستغراق كما ... الحقائق مضاف اليه فيكون المراد العلم بحقائق جميع الاشياء لان مقابلة الجمع الذي هو قوله حقائق بالجمع الذي هو قوله الاشياء يستلزم انقسام الآحاد الى الآحاد فيكون في مقابلة كل فرد من افراد الشيء فرد من افراد الحقيقة فمعنى كلام المصنف والعلم بجميع الحقائق متحقق وانه محال لان كثيرا من الحقائق لا يحيط به علم البشر فتعين من ذلك الضمير عائد الى الثبوت الذي ذكر في ضمن قوله ثابتة فان قلت لو كان الضمير عائدا الى الثبوت لوجب ان يقول المصنف والعلم به لان الثبوت مذكر فلا بد ان يكون الضمير العائد اليه مذكرا لوجوب المطابقة بين العائد والمعود اليه قلت لان ...

مسمت ٦ كما اشار اليه العصام وللقائل ان يمنع ذلك وان يقول يكفي العلم بوجودها لواحد فتامل مير آبادي

٦

قوله رداً مفعول له على ان المراد الجنس المعلوم تحققه في بعض الافراد اي للرد على القائلين ؟ بقوله حقائق الاشياء ثابتة وعلى القائلين بانه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها بقوله والعلم بها متحقق ؟ وربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي ثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدم الحقيقة ودفعه ان المراد انه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك انهم يردون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو كان رداً على القائلين بالشك ابتداء في ثبوت الحقائق لكان اخصر فان قلت ما وجه الرد عليهم بارادة الجنس قلت لان مدعاهم سالبة كلية ويكفي في ردها الموجبة الجزئية الحاصلة على تقدير الجنس ولا يخفى انه على هذا الموجبة اذا الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع لانه كما يكفي فيه الجزئية يكفي فيه الكلية ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل في العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها قربي

١٠

قوله ولنا تحقيقا ؟ قال العصام اي عن الشبهة اي في اثبات دعوانا لا في رد دعويهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا باس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم قال العبادي ويحتمل قوله دعوانا ثبوت حقائق الاشياء والعلم بها وقصر الكلام على الاول قال شيخنا فيه نظر لان الدليل المذكور بتوجيهه كما يفيد ثبوت الحقائق يفيد ثبوت العلم بها الا ترى ان معنى قوله انا نجزم انا نعلم جزماً بالضرورة ؟ وان قوله والزاماً ؟ لما افاد ثبوت الحقائق لزم منه افادة العلم بثبوتها فالظاهر ان هذا الدليل بتوجيهه يثبت مدعى باقسامها كما سياتي بيانه انتهى بحر آبادي

١٢

قوله ولا يخفى ؟ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما الفرق بين هذين الدليلين المذكورين فاجاب بقوله ولا يخفى ؟ وحاصل الجواب ان يقال ان الدليل الاول يعم جميع الطوائف السوفسطائية لانه يثبت حقائق الاشياء والعلم بالحقائق معاً والدليل الثاني لا يتم الا على العنادية دون العندية والللاادرية لان هذا الدليل انما يثبت نفس الحقيقة لا ثبوتها والعلم بثبوتها بردكي

١٣

كانه قيل لهم تشكك وحجة فقال قالوا ابينا الدليل الزخرف قال العصام المشهور ان هذا دليل اللاادرية والاكتفاء بمستندهم لانهم امثل السوفسطائية فاذا ابطل مذهبهم فغيرهم بطريق الاولى او نقول هذا دليل اللاادرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين الاخرين بضميمة اذ ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان كلا بثبوتها تابعاً للاعتقاد مما لا ينافي دعوى عدم الثبوت في نفسه فلا يخفى التعرض له في نفي ثبوت الشيء في نفسه انتهى فتح الماجد

قوله كالاحوال ؟ قال العصام والمراد بالاحوال الاحوال الغير القطعي فانه لا يرى الواحد

٧

قوله فان منهم ؟ قال العصام انكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لان ثبوت الحال فرع ثبوتها فلا ينافي ما يقال الحصر لنفيهم حقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر ان يجعل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على معنى الاعم ملا الياس

٨

قوله ومنهم العندية نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد وكما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة رحمه الله كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل ارادوا ان لا ثبوت لها في الاعتقاد انتهى ابو شامه

٩

قوله ويزعم انه شاك مع انهم يعترفون بالاعتقاد ويظهرون من انفسهم الشك في كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل ارادوا بالزعم القول الباطل لان الاعتقاد باطل وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ملا الياس

١١

قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء ؟ قيل يريد بالنفي العدم اي ثبت ويمكن ان يكون المراد بالتحقق اليقين اي نفي نفي الاشياء يثبت الاشياء وان لم يعني النفي بل تحقق النفي اي كان ووجد فالنفي حقيقة فقد ثبت حقيقة من الحقائق نفي حقيقة النفي نفي الحقائق على الاطلاق انتهى قال العصام اي ان لم يحقق نفي جميع الاشياء بمعنى انه لا يتحقق نفي شيء من الاشياء فقد ثبت اي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس رداً على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق شيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو نفي ثبوت جنس حقائق الاشياء كذلك يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزام اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق الشيء وان تحقق النفي وهو شيء واذا ابطل تحقق النفي فقد تحقق الشيء ملا الياس

١٤

قوله حسياً ؟ اي منسوبة الى الحس واراد به ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والحدسيات والمتواترات والمشاهدات محمد يونس

١٥

اي كثير ما ؟ في نفسه واما فهو قليل بالنسبة الى ان ما يفيده قد يرى الواحد اثنين فلا يجعل قدحاً في التحقيق او التكثير علاس

انبين كما بين في محله ؟ وتحصيل ان المراد به الحول العارضي قال في شرح المواقف هو الذي يتعدد الحول لكثيفا فان القوى البصري يبتدي من الدماغ في العصبتين المجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان ويتصل كل واحدة

الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض فيها شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلافات العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البديهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات * والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتق السفسطة كما اشتق الفلسفة من فيلاسوف اي محب الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير

ولا يتصور التحقيق ولا الالزام لانه لا اعتقاد لهم حتى يذكر فيه الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما عبد الحكيم

قوله لانهم لا يعترفون اي لان اللاادرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين قال العصام ولك ان تقول يعترفون بالشك ايضا بل يقولون انا شاكون وانا شاكون في انا شاكون وهلم جرا ولك ان ترجع ضمير لانهم الى السوفسطائية مطلقا فالمراد بالمعلوم اليقين وفيه انه يكفي لاثبات الظن بالصانع وحمل المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد عبد الحكيم

قوله تعذيبهم بالنار قال العصام فلا يلزم من هذا تجويزه شرعا حتى يرد انه غير جائز واطلاق الحكمة وكذا العلم بالاشياء على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن ان ينسبهم الى السوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واوهام وشكوك او امور غير ثابتة اعتقادات فلا علم ثابت على ما ذكره الجمهور بزعمهم

قوله ليعترفوا كما حكي ان ابا حنيفة رضي الله عنه امر بالقاء سوفسطائي في النار فلما تحرج منها وتألم فقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا حقيقة للنار فلا تتألم انت كاذب في هذا الجزع رجع عن مذهبه وتاب عبد الحكيم

قال الفاضل العصام لما اثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المتفرع عنها عقب باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلثة اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء واتى بالاسم الظاهر دون الضمير اي واسبابه كما هو الظاهر لئلا يتوهم عود الضمير الى العلم المتعلق بحسب الحقائق بجميع الاشياء وفيه ان

منه ٢ ما اورد من ان المذكور حقيقة هو ما تعلق به الذكر فيلزم
ان يكون الحد غير جامع لجميع افراد المحدود اذ يخرج منها الصفة المتعلقة
بالشيء القائم بالغير مع ان هذه الصفة المتعلق به من افراد العلم
وحمل المذكور على المجازي مع الحسبان دون المذكور بالقلب لانه
المتبادر من المذكور لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى نسبة
مسمى باسم الدال علا الباسن

١١
قوله ويمكن عطف على قوله ويظهر فيه تنبيه على ان المراد بالمذكور
بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا وتحصيله ان المراد با
المذكور ما يصح ان يعبر بعبارة واثره عليه ؛ محمد البرعي

١٢
قال البروعي ان سواء كان كل من الادراكين من قبيل التصورات
او التصديقات انتهى فتأمل فيه حق التأمل حماسة

قوله[٧] التجلي على الانكشاف التام اي في التعريف وعلى هذا لا يشمل غير اليقينيات وهو ظاهر فالفرق حينئذ ان التعريف بالمعنى الاول شامل لادراك الحواس مطلقا والتصورات كذلك بخلاف الثاني لتوقف شمولها على البناء بين المذكورين في الشرح فلو لم يحمل لم يكن التعريف مانعا منه الناس

قوله[٨] اي المخلوق يشار الى انه ليس باقيا على معناه المصدري فهو بمعنى اسم المفعول ... بقوله من الملك وقرينة حمله على المخلوق موجودة وهي انه لا معنى لجعل اسباب العلم نفس الايجاد فرمي

قوله[٩] من الملك هو عند جمهور المتكلمين جسم لطيف نوراني له قوة التشكل ولا ينمو كغيره من الحيوانات بل ظواهر الاحاديث على انه يخلق ابتداء على الصورة التي يموت عليها منه الناس

قوله[١٠] فانه لذاته قال البرجي اي الخالق فهذا الضمير راجع اليه لا الى علمه يلزم ان يكون علمه قائما بذاته كذاته كما ذهب اليه افلاطون انتهى وقال شيخ الاسلام اي فان علمه تعالى لا اقتضائها وجوده على ما هو عليه من العلم وغيره فلا يحتاج الى سبب يقتضي اليه ذلك انتهى وقال الطيلاوي اي ذات الخالق تعالى اقتضى كون الصفة الكاملة الحقيقية الازلية التي توجب انكشاف المعلومات له تعالى كما اقتضى سائر اوصاف الكمال كالقدرة والارادة فلا يمكن تخلف شيء من تلك الصفات عن الذات المقدس منه الناس

قوله[١١] السليمة بخلاف المادية فانها لا وقوف عليها فلا يصير موجبة للعلم اليقيني والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق ايضا وكذا وجه الاطلاق للعقل عن مقابل السليمة وفيه بحث لان الحواس المادية والخبر الكاذب بقيد التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلثة الى آخر ما حرره العصام فراجعه صلاح الدين

قوله[١٢] بحكم الاستقراء قال شيخ الاسلام اي لا بحكم العقل اذ الحصر ان كان مترددا بين النفي والاثبات يجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهومه بالانحصار فعقلي والا فاستقرائي ... والاستقراء ... كان في الجزئيات كانحصار اسباب العلم فيما ذكره والدلالة اللفظية في الثلثة ام في الاجزاء كانحصار الجسم المركب اجزاؤه من العناصر عند القائل بتركيبه منها واما ما ذكره من الترديد في الاستقراء فهو لبيان توجيه الانحصار في المذكورات لا لبيان الحصر ... ليس المراد بالاستقراء هنا ما يقابل التمثيل والقياس ... الاحكام الجزئيات على حكم الكلي لا لبيان الحصر ... الخارج هنا الخارج ... قال بعض ... الاقسام ... فانها انما تتصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها ... ان الاستقراء ... من الخارج من الاسباب ... جميع الاسباب الممكنة ... الاستقراء ... الاستقراء ... جميع ... التي ... الخصوم ... النفس لم يصرح ... بالكليات ... الحكم ... الاستقراء ... وجه ذلك معتبر بالضبط ... الاختيار ... حصر عقلي ... الضبط منه

اعلم[١٣] ان العلماء اختلفوا في العلم المطلق على ثلثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري لا يحتاج الى التعريف واختاره الامام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى بدليلين الاول ان كل احد يعلم بنفسه بالضرورة انه موجود وهذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده والعلم المتعلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا وهو المطلوب والثاني هو ان يقال لو كان العلم المطلق كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو محال جزما او بغيره وهو ايضا محال لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية الآخر وانه محال ويمكن ان يجاب عن هذين الدليلين اما الجواب عن الدليل الاول وهو ان يقال لا نسلم ان تصور ذلك العلم الجزئي ضروري بل الضروري حصول ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم اياه لان كثيرا ما يحصل لنا العلوم الجزئية المتعلقة بالمعلومات المخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم فاذا لم يكن العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا لا يلزم تصور العلم المطلق فضلا من ان يكون ضروريا ولئن سلمنا ان ذلك العلم الجزئي ضروري لا نسلم يلزم منه ان يكون ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال انا نختار ان العلم يعرف بغيره ولكن لا نسلم لزوم الدور لان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور العلم موقوف على تصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم لا على تصوره وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الثاني انه نظري لكن لا يمكن تعريفه واختاره الامام الحرمين والامام الغزالي واستدل عليه بالدليل الثاني للامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه لكن اختلفوا في تعريفه فقال بعضهم انه صفة يتجلى الخ وبعضهم انه صفة توجب تمييزا ... رحمهم الله تعالى عنه

قوله[١٤] والا فالعقل يقيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي ان يترك ... بغير المدرك ... ان تعريف العلم شامل لادراك الحواس قال البرجندي ... لم يكن آلة غير المدرك بل كان آلة ... كالعقل والمدرك في الحقيقة النفس ... على مذهب المتكلمين والعقل ... على ما يشعر به تعريف العقل منه الناس

قوله[١٥] الاطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الى توقيف ولا توقيف فالتعبير به غير حسن فكان ينبغي ان يقال الموجد للعلوم او الخالق لها ونحو ذلك قال شيخ الاسلام في اطلاق لفظ السبب على الله تعالى يجوز على قول الجمهور ان اسماء الله تعالى توقيفية او لم يرد فيه توقيف ... ان اريد بالسبب الحقيقي فلا وجه ... وقال العصام ... الواجب للعلوم فيها هو الله تعالى ... السبب ... عليه تعالى يحتاج ... يحتاج ... توقيف ...

وهو اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزاً لمحلها لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملاً لادراكات الحواس بناءً على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناءً على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للمخلوق) اي المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب (ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل * فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر

واما العلم فيوجب تمييز العالم عن الجاهل وتوجب الصفة تمييز المدركات من غيرها وقوله لا يحتمل النقيض يخرج عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل لكل واحد منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول عنه ما به من الجهل والتسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجاباً عادياً كون محلها مميزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على تلك الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو بشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو المعلوم الذي لا يحتمل نقيض ذلك التمييز رمضان افندي

قال الطيبلاوي خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً فان هذه الصفات توجب لمحلها تمييزاً عن غيرها ضرورة ان محل الشجاعة للشجاعة ممتاز عن الجبان وكذا الاسود لسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحلها تمييزاً عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضاً تمييز المدركات عما عداها اي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها انتهى ملخصاً

قال الشيخ عبد الحكيم قوله لا يحتمل متعلقها نقيض ذلك التمييز تخرج به الصفات الادراكية التي توجب الظن او الاعتقاد او الوهم فانها وان كانت توجب تمييزاً لكن يحتمل متعلقها النقيض قال يوسف العجم بانه لا يجوز وقوع الطرف المخالف له حالاً او مآلاً فيخرج الوهم والظن والشك والاعتقاد المقلد لانه يزول بالتشكيك والجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما هو الواقع فيزول حكمه اولاً الى نقيضه قال في شرح المواقف وتحقيقه ان العلم صفة قائمة بمحل توجب تلك الصفة ايجاباً عادياً كون محلها مميزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض انتهى ملا الياس

لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب * ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي إلى العلم بمجرد التفات أو انضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعا وعطشا وأن الكل أعظم من الجزء وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل للصفراء وأن العالم حادث هو العقل وإن كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة (خمس بمعنى

شيخ الإسلام حاصل الجواب مع اختيار الشق الأخير وبيان وجه الانحصار في الثلاثة بما حاصله أن كلا من الحواس والخبر وإن كان المدرك بواسطتهما هو العقل لما اختص بفائدة لم توجد في غيره من الأسباب التي يدرك بواسطتها كالتجربة والحدس وهي في الحس الظهور والعموم في إدراكه وفي الخبر استفادة معظم المعلومات الدينية منه استحق أن يفرد قسما برأسه وسببا مستقلا من أسباب العلم للإنسان والملك والجن وأما ما عداهما مما لم يختص بفائدة ما اختصا به ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيله نظروا فيه إلى ما يرجع إليه وهو العقل فقابلوه بهما في تلك التسمية انتهى ملا الياس

٤
قال صلاح الدين الرومي أي تدقيقاتهم المبنية على أصولهم الفاسدة فالمتكلمون أحق بالتدقيق منهم انتهى قال شيخ الإسلام أي تدقيقاتهم فيما لا يفتقر إليه انتهى قال قره كمال فعلى هذا كانت نسبة التدقيق إليهم استهزاء وسخرية على ما ذكر في علم البيان ملا الياس

٥
قوله ولما كان الخ جواب سؤال وإنما قال معظم لأن حصول بعضها كالتوحيد إنما هو بالعقل دون الخبر الصادق
قرحه

٦
قوله بالحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسات بإحدى الحواس الخمس الظاهرة فتطالعها النفس ثم تدركها إلى آخر ما مر في محله فتح الماجه

٧
قوله ولم يتعلق الخ لأن كلا من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل وليس من الأسباب مستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فإنها مستقلة الوجود ولم يستقل في الإدراك
ملاس

٨
قوله بمعنى القوة الحاسة اندفع بها ما لزم اعتراضات

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية (والسمع) وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهوآء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتتاديان الى العينين يدرك بها الاضوآء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والتكيفات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهوآء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللمس) وهي

قال شيخ الاسلام الصوت عندنا كيفية تحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج هوآء وقرع او قلع [illegible] ماسلكه الشارح رحمه الله برده

قال الفاضل صلاح الدين لا حصر في هذه العبارة لكن الحصر عليه عند البيان بقيد الحصر وكأنه لم يلتفت الى محتمل الوجود كما لو فرض حيث لا قرع لسمع الصوت من داخله وفصل هوآء فيه انتهى قال شيخ الاسلام المراد ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهوآء الحامل له المتكيف الى الصماخ لا بمعنى ان هوآء واحدا يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى السامع بل بمعنى ان ما يجاوره من ذلك الهوآء المتكيف بتلك الكيفية يتكيف بها ايضا نظيرا لما تبهاكا ان الاعراض لا تنتقل وكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهوآء الراكد في الصماخ فتدركه السامع حينئذ ملا كاتب

هذه شرح لقوله تدرك اي تدرك بها الاصوات اي هذه الكيفية من حيث خلق الله تعالى الادراك وهذا في الحقيقة تصحيح كلام الفلاسفة ورد له الى الصواب وتنبيه على قواعد الاسلام فكان ما قبل قوله بمعنى هو كلامهم ولا شك في صحته اذا جعلنا بهذا المعنى وهكذا الحال في جميع الحواس تقاعي

قال البرجندي لا يفهم منه التقاطع وعدمه قال شيخ الاسلام بلا تقاطع بان تتصل العصبة اليمنى باليسرى ثم تفترقان فترجع اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى فتكونان كالعين محدبا [illegible] الى محدب الآخر ملا [illegible]

قوله تدرك بها اي بتلك القوة وفي بعض النسخ بها قال الاصفهاني الاضوآء جمع ضوء واختلفوا في ان الضوء جسم اولا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل كيفية مبصرة وقيل الاضوآء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء انتهى قال شيخ الاسلام ابصار هذه المذكورات كغيرها من نحو التفرق والاتصال والاستقامة تدرك عندنا بمحض خلق الله تعالى وعند الحكماء بانطباع صورة وخروج شعاع وغيرهما كما هو مبسوط في محله [illegible]

لقوة مثبتة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اي من الحواس الخمس (يوقف) اي يطلع (على ما وضعت هي) اي الحاسة (له) يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا * فان قيل اليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة تدرك باللمس الموجود في الفم واللسان (والخبر الصادق) اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من

انه لا يدرك بحاسة ما يدرك بالاخرى منقوض بالذائقة فانها تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا مع ان الحرارة تختص بادراك اللمس وجوابه ظاهر من كلامه

قوله معا اي جميعا لكن قال العصام لا حاجة الى ذكر الحلاوة في ذلك بل يكفي ان يقال اليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم انتهى والهمزة في اليست للانكار باعتبار النفي وهو معنى ليس او للتقرير اي تقرير المخاطب بما يعرفه وهو هنا النفي ولذا صرح به في قوله قلنا لا

٥
قوله والخبر الصادق لما فرغ من مباحث الحواس الخمس شرع في مباحث الخبر الصادق ولم يكتف بعد الحواس عن عد الخبر مع كونه مسموعا لان المسبب عن السمع غير المسبب عن الخبر اذ الاول العلم بالمسموع او وجود محله والثاني العلم بمدلول المسموع فلا يلزم من الاغناء عن احد السببين عن الآخر فقال الخبر الصادق اي المقطوع بصدقه بقرينة حصره في النوعين اذ المنحصر فيهما هو المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق للواقع لصدقه على خبر الآحاد اذ قد يكون صادقا في الواقع

٦
قوله اي المطابق للواقع قال شيخ الاسلام وان لم يطابق الاعتقاد هذا تفسير للصادق لا للمخبر ولا لكليهما وانما اقتصر على تفسيره بذلك نظرا للعرف ان المقام فيما يفيد العلم ويجوز ان يريد بالصادق المعلوم صدقه ومطابقته لانه انما يفيد العلم بمضمونه لمن علم صدقه وسبب العلم بصدقه شيئان تواتره وكونه خبر نبي مؤيد بالمعجزة فلذا اقال المص على نوعين فيه انه يفيد ان حصول العلم بمضمونه موقوف على العلم بكونه متواترا او العلم بصدقه وهو ممنوع بل يكفي حصول العلم بمضمونه ذات تواتره في الواقع تم ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع باعتبار اشتماله على الحكم المطابق حقيقة انتهى

مضمونه في احد الازمنة الثلثة بدون ذلك الكلام المشتمل على النسبة مع قطع النظر عن تعقل المتكلم معنى الكلام وتلفظه به وقال شيخ الاسلام اى خارج عن مفهوم الكلام سواء كان تحققه في النفس كما في الاخبار عما في النفس ام خارجا عنها كما في الاخبار عما في الاعيان بخلاف الانشاء ليس له خارج بهذا المعنى لان مضمونه كطلب الفعل انما يحصل بلفظه كلفظ الامر وان كان تعقله قبل التلفظ به

ملا الياس

٩

قوله بالضرورة متعلق بيوجب اي حيث مفيد العلم الضروري بطريق العادة لا بطريق العقل والا شبر كما هو مذهب المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما هو مذهب الفلاسفة قال شيخ الاسلام بهذه الضرورة جهة لكون المتواتر موجبا للعلم الحاصل به لا كون ذلك العلم ضروريا فانما يثبت بالنظر كما سيأتي بحر بادي

١١

قال العصام وقوله فيهما؟ يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن ظاهرها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي انتهى اي فلا يرد ما قيل الاستدلال على كون العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا ينافي كونه ضروريا اذ الضروري هو الذي لا يتوقف على الاستدلال وحاصل الجواب ان المدعى انه ضروري ذات العلم واما العلم باتصافه بكونه ضروريا فهو نظري فيتوقف على الاستدلال فلا منافاة حاشية ملا الياس

الحكم وجود لكل شئ ملتبس بذلك الوجود المراد بالشئ النسبة وهو الاوفق للمعنى في كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع وتعلق اخبرت عن زيد فانه عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه عنه افتد الاولى شرح المفتاح واليه يشير قوله فيهما اي الاعلام بثبوته منه

١٠

قوله واولى قرب اي معنى لانه اعم فائدة اذ يحصر التمثيل من هذا الامثال بمثالين وقيل الثاني بالواحد وقوله وان كان ابعد اي لفظا قال الكستلي اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ذكر هذا القيد اي الذي هو المعطوف على ذلك التقدير يكون حشوا بل هذا الاشعار بان العلم بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في البلدان النائية ليس بالتواتر انتهى قال ابن قاسم وفيه انه لو اعتبر مثل هذا ورد على قيدي الخالية والماضية لاشعارهما بان العلم بالملوك الموجودة في الازمنة الحاضرة لا يكون بالتواتر وفيه انه لا يضره ذلك في مراده ملا الياس

١٢

قوله يحصل للمستدل مع عدم احتياجه الى دليل بان يقول هذا خبر متواتر والخبر المتواتر موجب للعلم الضروري. قوله وغيره اي غير المستدل فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر شأنه هذا فهو صادق فهذا صادق محي الدين

من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به اولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابق فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم) اى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب

بحيث يمتنع صدور الكذب منهم والثانى ان يكون المخبرون عالمين بما اخبروا عما استندوا الى الحس لا الى غيره كدليل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم بل يحصل لنا ذلك بالاستدلال والثالث ان يكون للخبر ممكنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدس فلو اخبر جميع العالم عن المستحيل عقلا او من المعقول الغير المشاهد لا يفيد اليقين الا خبر النبى صلى الله عليه وسلم فى المعقول فقط واختلفوا فى عدد المخبرين فقال قوم لا بد ان يكون بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم لا بد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اثنى عشر وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون اربعين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال ان عدد [illegible] والانحصار فى عدد مخصوص ليس بشرط بل بحيث يقع العلم بخبرهم ولا يجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا [illegible] او كانوا ممن يحصى خمسة او اثنى عشر او غير ذلك

رمضان افندى عب

٤ قوله انه لا يقع دفعة قال العصام ان اراد وانه لا يقع [illegible] المتواتر دفعة فهو غير صحيح لانه يقع باخبار كل واحد وان اريد لا يقع الخبر المتصف بالمتواتر دفعة فمسلم لكن فى قوله بل يقع على التعاقب نظر لان الحاصل على التعاقب [illegible]

ملاحسن

٥ قوله بل يقع الخ قال العصام لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فيمتنع عدم وقوعه دفعة ووقوعه بان وجه التسمية مبنى غالب ما يقع مما لا يعنيك ملاحسن

قوله لا يتصور تواطؤهم قال القاضى بضم اوله مبنيا للمفعول اى يتعقل وهو من الفعل المتعدى تقول تصورت الشيء فهو متصور اى حصلت له صورة فى عقلى اعم من ان يكون له صورة موجودة اولا كما اذا تصورنا جبلا من ياقوت وبحرا من زئبق وطائرا [illegible] من زبرجد فتصورنا له انما يدل على امكانه واما يتصور بالفتح مبنيا للفاعل فمعناه يتحقق ويوجد ويكون وهو من القاصرة

وترتيب المقدمات و ثانياً خبر النصارى بقتل عيسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام واليهود بتأبيد دين موسى على نبينا
وعليه الصلوة والسلام فتواتره ممنوع * فان قيل خبر كل واحد
لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وايضاً
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس
الآحاد فلا يفيد الخبر المتواتر العلم * قلنا ربما يكون مع الاجتماع
ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات
فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم
بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء
كالسمنية والبراهمة * قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع
الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة
والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه
مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات
و (النوع الثاني خبر الرسول المؤيد) اي الثابت رسالته (بالمعجزة)

في الطبقة الاولى لاستناده في الاخبار الى احساس تام اي بالمعاينة والمشاهدة او بالسماع وقد فقد الشرطان كما نقله اهل العلم بالاخبار في الطبقة الاولى المخبرة من قتل عيسى عليه السلام اما انتفاء الشرط الاول فلان عدد النصارى المخبرة عن قتل عيسى عم لم يبلغ حد التواتر فيها وان من الوسطى واما انتفاء الشرط الثاني فلانهم لم يروا فانهم رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا كشبه لهم كذا بين الكستلي ملا الياس

قوله فتواتره ممنوع جواب حاصله ان يقال لا نسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يجري على السنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ان يكون ذلك الخبر متواترا وقصته رفع الله تعالى عيسى عليه السلام في يوم عاشوراء بين الصلاتين وذلك ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فامر ملك اليهود رجلا يقال له يهودا بان يدخل البيت وقد يقال له طلطيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه السلام وشكله فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا فان كان هذا صاحبنا فاين عيسى فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم بقتل الق شبه عيسى عم على غيره فقتلوه وكان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شيء من شبه جسده فلما قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره وذلك اختلافهم فيه رمضان افندي

حاصل الجواب ان يقال لا نسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد

منشأ الى قوله لا يقع فيها التفاوت وقوله والمتواتر ناظر الى قوله ولا اختلاف فبطل الوارد في الموضعين محال أي والحاصل نحو المتواتر ملا حسن

قوله مكابرة وهي المنازعة في المسئلة لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل والعناد وهو المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه واخفاء الزام الخصم عن نفسه ملا حسن

قوله والبراهمة جماعة من الهند تزعم انهم سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم النبي صلى الله عليه وسلم والسمنية قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وينكرون العلم بالخبر المتواتر يقولون لا علم سوى الحس سعدية

٨

قوله اي بالنظر في الدليل اي يتفكر فيه على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليلا على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع فاذا قيل ان كان المراد بالدليل المفرد فالمراد بالنظر اللغوي وان كان المراد به المركب كما يدل عليه معقول قيل فالمراد به الفكر المصطلح في اصطلاح المعقوليين قال العصام النظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين ملا الياس

١١

قوله بمطلوب خبري قال شيخ الاسلام بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شانها ان ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة كالعالم لوجود الصانع بان يقال العالم حادث وكل حادث له صانع وخرج بالعلم الدليل الاصولي وبالخبري وهو ما يخبر به التصوري وهو المفاد بالتعريف اذ لا يسمى دليلا اصطلاحا وقيد بالامكان لان الدليل لا يتوقف كونه دليلا على النظر فيه بالفعل والامكان يكون قبل النظر في الدليل اما بعده فلا بد من قضيتين صغرى مشتملة على موضوع المطلوب وكبرى مشتملة على محموله لينتج المطلوب كما رايت والمراد بالنظر هنا الفكر وبصحيح النظر المفسر بامر لا فاسده فلا يمكن التوصل به الى المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه وان ادى اليه بواسطة اعتقاد كما اذا نظر في العالم من حيث البساطة اذ ليس من شانه ان ينتقل الذهن به الى وجود الصانع لكن يؤدي الى وجوده النظر ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وفيه كلام ذكرته في شرح اللب انتهى ملا الياس

١٣

قوله قطعا فان قلت كيف القطع مع ان الدجال كاذب مع انه يحيي ويميت تحقيقا او تخييلا كما ورد في الخبر الصحيح قلت سنة الله تعالى تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب كان ذلك خرقا للسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافي حصول العلم القطعي العادي كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفها في نار نمرود رحمة

دمنهاس قف

٩

قوله يمكن التوصل اي الوصول بكلفة قال الغزي ايراد لفظ يمكن اشارة الى مذهب اهل الحق من ان حصول المطلوب عقيب النظر الصحيح بطريق جري العادة من الله تعالى ابو شامه

١٠

والمراد بصحيح النظر ان يتفكر فيه على الوجه الذي يكون ذلك الشيء دليلا عليه اي على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض او جوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع وخرج بالعلم الدليل في اصول الفقه الشامل لعلم الذي ينظر فيه الاصولي كو الظني الذي ينظر فيه المجتهد اذ المعرف هنا الدليل القطعي لانه الذي يبحث عنه المتكلم والمراد بالنظر هنا الفكر وهو حركة النفس في المعقولات تخلا فها في المحسوسات فانها تخييل لا فكر ملا الياس ملخصا

١٢

قوله وقيل قول مؤلف قال شيخ الاسلام القول المؤلف يشمل المعقول والملفوظ واما القول الآخر فخاص بالمعقول اذ لا يلزم التلفظ به والمراد بالقضايا ما يشمل القضيتين فيدخل القياس البسيط والمركب وباللزوم ما يعم البين وغير البين فيدخل القياس الكامل وغيره وقال لذاته دون لذاتها لينبه على ان لصورة التاليف دخلا في الالتزام وخرج بآخر مجموع قضيتين مثلا فانهما يستلزمان احديهما مع ان ذلك ليس بدليل ملا الياس

١٤

قوله واستحضاراته قال شيخ الاسلام بان يرتب الاستدلال هكذا هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق فان قيل تصور الخبر بعنوان كونه خبر من ثبت رسالته يجعل صدقه بديهيا فلا يحتاج الى ترتيب هذا النظر اجيب بان الكلام في الخبر الملحوظ من حيث ذاته لا من حيث العنوان المذكور وهو نظري ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوانه المتغير بديهي قال العصام والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس لما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتامل ملا الياس



والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اي خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالي) اي الحاصل بالاستدلال اي بالنظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالثاني اوفق اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا

وتمت عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح ذلك الاشتراط واجيب بان الانزال عليه ليس بشرط بل ان يكون مامورا باتباع كتاب وكل من القولين الذين ذكرهما الشارح مقابل المشهور السابق ثم انحصار الخبر الصادق في النوعين المذكورين على القول بتساوي الرسول والنبي كما جرى عليه الشارح ظاهر واما على المشهور فلا يظهر الا ان عبر بدل الرسول بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم

ملا الياس

قوله والمعجزة امر خارق اي مخالف للعادة فعلا كان او تركا كشق القمر واخراج الماء من الاصابع المباركة وكعدم احتراق ابراهيم عم بنار نمرود و كرامات الاولياء وما وقع من النبي عم قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر عليه وظهور النور من جبين عبد الله ابي نبينا قصد به اظهار صدق من ادعى اعلم ان الخارق خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كما لنمرود والتسهم الاستمداد فهذه كلها داخلة في قوله امر خارق للعادة فبقوله قصد به خرجت الثلثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى خرجت الكرامة رمضان افندي عب

ثم لا بد من قيد الظهور على يد المدعي وان يكون في زمن التكليف ليخرج ما قبل ما يدعيه الكاذب من معجزات غيره من الانبياء وبالثاني ما يقع في الآخر وعند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لكونه زمان نقض العادات وتغيير الرسوم ملا

قال العصام الاولى ان يريد به بدل ادعى لان المريد هو الله تعالى وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تامل لان القصد مقصود في النبي صلى الله عليه وسلم ولو عبر بالارادة يشمل النبي عليه السلام والباري تعالى تامل قال شيخ الاسلام افاد به انه ليس على كل خارق دليلا على الصدق كما جاء الدجال المبتدع وخرج به الارهاص وهو ما ظهر على يد النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثته تاسيسا لقاعدة البعثة بتعالي رهفت

(والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) اى فى عدم احتمال النقيض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه عليه السلام او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن * واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول * فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا * قلنا العلم الضرورى فى المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا المعنى هو تواتر الاخبار وفى المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والا

قوله اى بخبر الرسول قال العصام هذا هو الظاهر ويحتمل ان يراد العلم الثابت بالاستدلال ويصح ان يرجع قوله به الى الاستدلال والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية او فى الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره عليه الصلوة والسلام استدلاليا لئلا يعترى الشك فى كون الخبر من اسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك فى العلم الحاصل بالدليل كالشك فى العلم الضرورى

ملا الياس

كالعلم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء قيل ليس المراد بها البديهى بل الاولى بل المقابل للكسب والنظر فاذن يعم المحسوسات والبديهيات والمتواترات لانها تقابل للكسب فتامل قرمى

قوله اى فى عدم احتمال النقيض ان اريد بعدم احتمال النقيض حالا ومآلا على ما سبق فى تعريف العلم يلزم استدراك ذكر الثبات بعده وان اريد عدم الاحتمال حالا خرج به الظن وبالثبات التقليد فينبغى ان يذكر المطابقة ايضا لخروج الجهل وقيل يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لا فى المآل وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق انتهى كلامه ووجه النظر انه لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر من ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلى لا ما يعم الامكان الذاتى ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير تامل

ملا الياس

قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه اشارة الى ان مقصود المصنف من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع وهم حمل العلم فى قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لان استعماله مشهور فى ذلك كما سلف ومنشأ هذا الوهم هو منشأ السؤال المذكور بقوله فان قيل هذا اه فانه لما سمع ان خبر

والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر عُلم بالتواتر انه خبر الرسول عم وهو ضروري ثم عُلم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد به خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله وخبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول عم وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ولهذا جعل استدلالياً (واما العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات

٤ علم ثبت جواب هذا المجيب بل الجواب هو ما اجاب به الشارح وهو كونه في حكم المتواتر قريبي

٤ يعني ان خبر الرسول خبر لم يكن سبباً لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً بل بكونه خبر الرسول محي الدين

٥ قوله واما العقل قال العصام عديل لقوله فالحواس آ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خليا من حرف التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل ينزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد ان يقال لمجرد التوكيد من غير قصد التفصيل اكد الحكم بسبب العقل لان كونه سبباً مستقلاً مقابلاً للعلم بما سبق خفا بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر ملا الياس

٦ قوة للنفس بها تستعد قال العصام كانه قيل جعل العقل قوة للادراك بيان بما سبق من ان العقل ليس آلة غير المدرك ؟ ايضاحه انه يفهم مما سبق ان العقل مدرك وهذا مناف لقوله هنا قوة للنفس بها تستعد للعلوم ويفهم منه ان العقل ليس مدركاً كما قال العصام اجيب بان وصف الشيء للشيء آلة له في العرف او لا يسمى غيراً في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات انتهى قال القيصري في شرح التائية اعلم ان العقل والروح والنفس حقيقة واحدة والفرق والتغاير بينها اعتباري فباعتبار ادراك المنافع والمضار والعلوم والمسائل وغير ذلك يسمى بالعقل وباعتبار تدبير البدن والتصرف فيه يسمى بالنفس وباعتبار انه حي ويظهر منه اثر الحياة يسمى بالروح وما ذكرناه تفصيل لما اجمله ابن عباس وعلي رضي الله عنهما عن ابن عباس ان في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس فالنفس التي بها العقل والتمييز والروح التي بها النفس والتحرك فاذا نام العبد قبض الله تعالى نفسه ولم يقبض روحه عن علي

بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضاً) صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظرياً فيلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يتعين عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً

واجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم بهذا

(٢) قال البردعي هذه العلاوة تتم الالزام على السمنية اذ ما ذكرتم من ان العقل لا يكون سبباً اي مدعاكم من كثرة الاختلاف وتناقض الآراء ملا

(٣) قوله فيتناقض اي كلامهم لانه يلزم ان يكون النظر مفيداً وغير مفيد لان المدعى سالبة كلية فقد اثبت الموجبة الجزئية المناقضة لها هذا اذا ارادوا اليقين في دعواهم واما اذا ارادوا التشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن بعدم افادة النظر لانهم قالوا ليس العقل سبباً للعلم في جميع النظريات اي الالهيات والحسابيات والهندسيات وغيرها فلا يكون العقل عندهم مفيداً للعلم فصرح به للرد عليهم

(٤) قوله فلا يكون فاسداً اي غالباً والا فقد يكون فاسداً فسقط الاعتراض بان افادة الالزام لا تنافي الفساد كسائر الادلة الجدلية فانها تفيد الالزام وان لم تكن صحيحة عند المستدل بها بردعي

(٥) قيل هذه معارضة في مقابلة الدعوى وحاصله وقوع هذا الاعتراض من جانب السمنية ومن جانب كل من هو من غير اهل السنة والجماعة لانهم قالوا النظر الصحيح يفيد العلم وقالوا لا نسلم كون النظر مفيداً للعلم لانه ان كان ضرورياً ملا

(٦) حاصله انه يلزم اثبات النظر اي اثبات الكلية وهو قولنا كل نظر يفيد العلم بالنظر الذي هو فرد من افراد كل نظر مفيد فاذا كان كذلك يلزم اثبات الشيء بنفسه صلاح الدين

(٧) نقل شيخ الاسلام بيان الدور ان يقال كون النظر مفيداً للعلم بتقدير كونه نظرياً يتوقف على نظر ثبت ذلك النظر يتوقف على كون النظر في الجملة مفيداً للعلم فانه دور وقال في شرح المقاصد وجه لزوم الدور ان المطلوب ههنا هو قولنا كل نظر مقرون بشرائطه مفيد للعلم وقد ثبت بنظر مخصوص والحال ان هذا النظر المخصوص فرد من افراد النظر مطلقاً فلزم توقف هذا الفرد على نفسه وتقدمه عليه وهو دور

صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب

(وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة) اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء

(وما ثبت بالاستدلال) اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة الى المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل

النظر فالكل يشار بقوله لا يعبر عنه بالنظر والحاصل ان المطلق معنى قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث واعتبار مفهوم النظر في عنوان موضوع المطلوب واعتبار ذلك النظر المخصوص في موضوع القضية الشخصية والنظر المخصوص يتوقف على المطلوب من حيث هو كونه فردا من افراده حتى يكون جهة التوقف مختلفة فلا يلزم شيء من الدور والتناقض فافهم هذا ما اشار اليه الشارح بقوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب واشار بلفظ قد المفيدة للجزئية الى ان كل نظري غير ثابت بالنظر كما اشار بها الى ان الاختلاف لا يقع في كل ضروري موضح

(٢) قال العصام جعل منه اي العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية احق اي ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس ملاس

(٣) قال العصام ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والخبر فهو خارج عن المقسم ملا الهي

(٤) لان اليد اذا صارت بالتورم اعظم منه لكنه جزء منه فلا يكون اعظم منه بحسب المفهوم لانك اذا اطلقت الكل فالمراد منه المجموع اي الشخص مع اليد المتورم ولا شك ان الشخص مع هذا اليد اعظم من هذا اليد فقط وجوبا ملاس

(٥) قوله استدلالا من العلة اي من وجود العلة كالنار مثلا ويسمى هذا الاستدلال برهانا لميا لانه يعطي لمية الشيء قال شيخ الاسلام الاستدلال ان ابتدئ من العلة يسمى دليلا لميا ومن المعلول يسمى انيا وبيانه ان الدليل لا بد ان يكون الحد الاوسط فيه علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فان كان ايضا

فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار، واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق، وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً اي حاصلاً بمباشرة الاسباب بالاختيار، وبعضهم ضرورياً اي حاصلاً بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل * ثم قال والعلم الحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان

يلزم منه ان يكون بينه وبين الاكتسابي ايضاً كذلك لان المباين للاخص لا يلزم ان يكون مبايناً للاعم بل بين الضروري والاكتسابي عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في الحسيات وتصدق الاكتسابي في الاستدلاليات بدون الضروري وتصدق الضروري بدون الاكتسابي في الاوليات

محمد امين

٥ قوله فمن هنا اي من اطلاق الضروري على معنيين يعني كونه مقولاً في مقابلة الاكتسابي ومقولاً في مقابلة الاستدلالي

ملا حسن

٦ قوله فظهر الخ قال شيخ الاسلام وجه ورود التناقض انه فهم من الكلام الاول ان الضروري لا يكون بكسب ومن الثاني انه يكون به وتوجيه دفعه ان الضروري في الاول مقول في مقابلة الاعم وهو الاكتسابي وفي الثاني مقول في مقابلة الاخص وهو الاستدلالي فبين الضروريين مغايرة فلا تناقض لانتفاء كون مورد الايجاب والسلب واحداً ملا حسن وفي التفسير الثاني يكون الضروري في مقابلة الاستدلالي

رمضان

٧ وجه ورود التناقض في هذا الموضع ان يقال ان المفهوم من الكلام الاول ان الضرورة لا يكون بواسطة الكسب ومن الثاني ان الضروري بواسطة الكسب بيان ذلك ان الضروري المقابل للاكتسابي هو الذي يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضروري المقابل للاستدلالي هو الذي يكون حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالى او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروري بهذا المعنى متناولاً للاكتسابي والضروري المقابل للاكتسابي يخص بالضروري المقابل للاكتسابي وانه متناول للاكتسابي بتأويل لزوم التناقض من كلام صاحب البداية حيث جعل الضروري قسيم الاكتسابي في التقسيم الاول وقسيم الاستدلالي في التقسيم الثاني واذا كان الضروري في التقسيم الثاني هو الذي يكون حصوله من نظر و...

فالنسبة بين
الاستدلالين والاكتفاء له وتحقق وبين
عموم وخصوص مطلق لما بين كليتهما
الفرق بالمعنى الاول مع الاستدلال بكلام صاحب
واما بالمعنى الثاني فبناء على ان كلا بكلام ارتباط بكلام
الفرق مطلق من الاكتفاء بناء على ان كلا بكلام الشيخ بمعونة ارتباط
واخص مطلق وجه ان كلام ... اشارة الى فائدة المدار الاكتفاء في صح
البيانية ومن وجه ... كريم المرشد
الفضل فدقق

سواء كان هناك لفظ العموم ام لا
كتقليب بجرعة اولا ومن هنا ظهر العموم فتامل
الوجه بين الفرق بالمعنى الثاني والاكتفاء مادة اجتماعها
العلم بزيد عند البصارة ومادة افتراق الاول العلم بزيد بنفسه ومادة افتراق الثاني
الاستدلال كريم المرشد

قوله واما خبر الواحد قال العربي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انتم قلتم ان اسباب العلم ثلثة والحال ان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد يفيد العلم ايضا فاذا لا يكون الحصر في الثلثة صحيحا انتهى ملاس

١٠

قوله اراد بالعلم اي اراد به الثابت الذي لا يقبل الزوال وهو الذي لا يشمل خبر الواحد ولا التقليد فانهما ليسا ثابتين ثبوتا لا يقبل الزوال علاالناس

١١

قوله لا يشملهما قال شيخ الاسلام لا ريب انه اراد ذلك لما قدمه ان المراد بالعلم عندهم ما لا يشمل الظن والتقليد كما مر بيانه انتهى قال ابن قاسم لا احتمل ان يريد المص بالعلم ما يشمل الظن لانهم قد يطلقونه عليه مجازا لم يجزم بارادة ذلك بخلاف ما مر له اولا ملاس

١٢

قوله والعالم وهو اسم للقدر المشترك بين اجناس ذوي العلم يقال عالم الانس والملك والجن والقدر المشترك عبارة عن المفهوم الكلي الذي ذكره الشارح بقوله اي ما سوى الله تعالى او اجناس ما علم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها وقيل اسم لمجموع ذوي العلم او لمجموع ما علم به الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنى الاول كلي وباعتبار المعنى الثاني وهو قوله وقيل اسم لمجموع ذوي العلم جزئي اعلم انه لما ذكر اسباب العلم ذكر بعد ما هو المقصود من ذكر تلك الاسباب وهو العلم بحدوث العالم وهو اصل جميع العلوم الاسلامية وقانون الحجج الالزامية لانه لو لم يكن محدثا لكان قديما فلزم ان لا يكون متناهيا فلا فائدة في وعد الله ووعيده وارسال الرسل والانبياء والقيامة فلزم عدم القيامة وعدم الفناء ولزم تكذيب الانبياء والرسل فلزم الكفر ولا يثبت شيء من الشرائع والاسلام بدون ذلك واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات ومحدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني فهو ان يكون قديم الذات والصفات معا قول ارسطاليس ومن حكا اهل الاسلام قول ابن علي بن سينا وابي نصر الفارابي وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئيات فان كل حركة معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق باخر لا الى نهاية له فتكون الاوضاع قديمة بنوعها حادثة بشخصها وكذا الحركات واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قديمة الذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء في تلك الذات التي هي اصل الاجسام فقرقة زعموا انها ليست بجسم ولا جسماني والفرقة الاولى اختلفوا ثم في ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر الباري تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من لطيفه والهواء من لطيف الماء والنار من لطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من لطيفه والماء والارض من كثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوام المركبات واصل الحياة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات

شرح شرح العقائد

لرمضان افندي

قوله فكأنه قال الخيالي كلمة كان ههنا غير مرضية انتهى قيل لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلا وجه لايراد كلمة كان المشعرة بالظن ثم قال الخيالي فتأمل قال يوسف الاصم الكردي لعل وجه التأمل ان الشارح جزم فيما سبق بان العلم ما يقابل الجهل والظن على احد تعريفي العلم هو صفة يتجلى الخ فاثبات كان بناء عليه وان جزم في الاخر وهو التعريف المشتمل على قوله لا يحتمل النقيض وايراد المحشي وهو كلمة كان غير مرضية بناء عليه فارجع الى ما سبق من تعريف العلم اذا اردت الفهم انتهى علاالناس

١٢

قوله والعالم؟ اعلم ان اطلاق اسم العالم اما لغوي واما عرفي فالعالم في الوضع اللغوي اسم لكل ما يعلم به شيء وهو مشتق من العلم على الاظهر كالخاتم اسم لما يختم به فعلى هذا يكون العوالم غير متناهية لكون كل موجود عالما برأسه وعلى الثاني ان يطلق اسم العالم على مجموع اجزاء الكون وهو العرش والكرسي والسموات والاجسام العنصرية وصور المركبات من المعادن والنبات والحيوانات وما ورد في الاخبار من كثرة العوالم لا يصح الا على المعنى اللغوي لا العرفي فالعوالم من هذا الوجه وان لم تحصر جزئياتها لامتناع حصر افراد المراتب الامكانية واشخاص من ارج الكيانية واعيان الحقائق الوجودية لكن حصر كلياتها في عالم الغيب والشهادة العلوية والسفلية الى اخر ما حرره الشيخ الاكبر وحصره في الحضرات الخمس والتنزلات الاربعة علالبان رحمه رب الناس

١٣

قوله يقال عالم الاجسام فيه اشارة الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين جميع ما سوى الله وبعضه المبهم لا انه اسم لجميع فقط اذ لو كان كذلك لما صح جمعه لان الجمع لا يساوي مفرده قال بعض الافاضل جمع الاجسام والاعراض وافراد الجواهر رعاية لما هو المشهور في السنتهم بردعي

١٤

قوله فيخرج صفات الله هذا على رأي الشارح وهو المعتمد واما على رأي الجمهور فتراد صفاته لانها عندهم غير ذاته وهي قديمة ملاس

(والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف * واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة (والعالم) اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

يسمى الهاما ويختص به الاولياء رمضان قطب

قوله ليس من اسباب المعرفة قال القريمي اللام عوض عن المضاف فيكون المعنى الالهام ليس من اسباب المعرفة ثبوت شيء من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او الفساد والايجاب او السلب فحينئذ لا اختصاص في المفهوم ملا

قوله عند اهل الحق انما قال ذلك لان فيه خلافا لاهل التصوف والروافض فان الالهام عندهما سبب للعلم كذا قاله القريمي وقال السمرقندي والخلاف في الهام غير النبي عم لان الهامه حجة قاطعة بالاتفاق عليه وعلى غيره واما الهام الولي فهو حجة عليه لا على غيره لانه لم يثبت عصمته في حق غيره ملاس

وعند بعض الصوفية انه سبب للعلم واستدلوا عليه بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها اي عرفها بالايقاع في القلب وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وانه تعالى لما الهم النحل عرفت مصالحها بلا نظر فيها فكان المؤمن اولى بذلك لان شرح قلبه بالنور يهتدي بذلك النور الى مصالحه كما قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام قلنا ان الالهام قد يكون من الشيطان كما قال الله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقد يكون من النفس كقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه فما يكون من الله حجة وما يكون من غيره ليس بحجة فلا يكون مع الاحتمال حجة ولا يمكن التمييز الا بالنظر والاستدلال فيكون حينئذ اجتهادا لا الهاما تامل حاسه

وجه الاولوية هو ان المصنف في بيان عدد اسباب العلم لا المعرفة وانه لا يلزم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشيء عدم كونه سببا لمعرفة فساد الشيء ومعرفة الشيء نفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كانت بصحة الشيء او بفساده وقد يلزم على قولنا من اسباب المعرفة شيء بالشيء من هذه الاعتراضات قريمي

قال القريمي ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة

بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث)

اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا

للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها و

اشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها

لم تخل قط عن صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله

لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى

دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) اى العالم (اعيان واعراض

لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين

ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف

وهو مقصور على المسائل بدون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن

يكون له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه

بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر

بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه

اى محله الذى يقومه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان

وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا امتنع الانتقال

فى كل جسم سعين صورة جسمية وصورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة فى الافلاك

قوله واشكالها اى بكرتها كل ذلك بالشخص وحركاتها ايضا لكن لا بالشخص لما سيجئ من انهم يسلمون ان الشئ من جزئيات الحركات بقديم واما الكلام فى الحركة المطلقة

قوله لكن بالنوع اى لكن قدمه بالنوع لا بالشخص قال العصام يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية لا يختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون عينها مستمر الوجود متعاقب افراده ازلا وابدا واما الصورة النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها من صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة مشاركة فى جنسها دون ما هيتها النوعية فيكون الوجود متعاقب الانواع ولا امتناع فى حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود متعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا فى استمراره كذلك عندهم ولا فى استمرار انواع المركبات فى ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اندفاع ما فى بعض الحواشى فى هذا المقام من ان المشهور والفرق بين قدم السموات والعناصر ان السماء قديم بالمادة والصورة والشكل لا ينقلب ولا يتبدل بخلاف العناصر لانها قديمة بانقلاب صورها النوعية يعنى ان العناصر وان كانت منقلبة بعضها بالبعض لكنها لم تخل عن صورة اصلا ثم الفرق ظاهر قوله نعم اطلقوا اى الفلاسفة على الباس عليه

اشارة الى دفع ما يقال من ان شيئا من اشخاص الصور لا يكون قديما فلا وجود للنوع الا فى الاشخاص بل لا وجود لها حقيقة الا لها فان القول بوجود الكلى الطبيعى قد ابطله المحققون فكيف يكون النوع قديما مير بادى

منه لان كل ما هو وجوده ازلي ليس وجوده اخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير ازلي وجودا من الآخر فكيف يكون المعنى الثالث اخص للمعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان المعنى الاول هو القدم الزماني وهو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم والمعنى الثاني هو القدم الذاتي وهو ان لا يكون وجود الشيء محتاجا الى الغير والمعنى الثالث هو القدم الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجود الشيء اكثر مما مضى من وجود الآخر كالابن والاب فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا زمانيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا تمهدت هذه المقدمة عندك عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم هو القدم الزماني والحدوث في قوله ثم اطلقوا هو الحدوث الذاتي ولا منافاة بين القدم الزماني والحدوث الذاتي عند الفلاسفة لانهما يجتمعان في العقول والنفوس الفلكية عندهم ذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات باسرها محدثة حدوثا زمانيا ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو ؟ رمضان افندي

[٨] وانما قال اشار لان الدليل ههنا مركب ولم يذكر كله بل ذكر الصغرى والكبرى مطوي وهي ما قاله الشارح وكل منها حادث وصغرى قول المص اذ هو اعيان واعراض ملاس

[٩] قوله لانه قال العصام اي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما لما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل الحصر ملاس

[١١] قوله وكل منها حادث قال العصام كبرى لقول المص اذ هو اعيان ؟ فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يؤول بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين ؟ حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث ملاس

[١٣] قوله بقرينة كانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان لفظة ما عامة تتناول الممكن وغيره فلا يجوز ان يراد بها الممكن ويكون الممكن تفسيرا له لانه ذكر العام وارادة الخاص من غير قرينة لا يجوز واما قرينة في هذا المقام فاجاب الشارح بقوله بقرينة جعله من اقسام ؟ ملاس

[١٥] قال العصام ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بانه التبعية لتخرج الصفة القديمة عن العرض تحاشيا من اطلاق العرض عليها وتعريف الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز في التعريف نعم من هذا ان صفات الله ليست جواهرا ولا اعراضا لانها ليست متحيزة بنفسها ولا تحيز لها تابعا لشيء آخر فتكون واسطة ؟ بعضهم خروج صفات المجردات الحادثة من تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث واما المتأخرين من المتكلمين القائلين بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف منه

[٧] اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما اراد ايجاد العالم احدث مادة السموات اي الهيولى القابل للصورة الذي ليس له اتصال ولا انفصال اولا وبالذات ثم ركب معها الصورة التي من شأنها الاتصال والانفصال وركبهما بالكواكب والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة الجسمية ومجموعهما هو الجسم الطبيعي ويقال الجسم المطلق ايضا والكم والقائم الذي هو عبارة عن مجموع الطول والعرض والعمق هو الجسم التعليمي ويقال لمجموع المادة والصورة والكم الجسم المطلق كما يطلق على مجموع المادة والصورة فقط ثم احدث مادة العناصر الاربع اي اصولها التي ليس لها اتصال وانفصال الا تبعا للصورة ثم احدث مركبة معها صورها الجسمية القابلة للاتصال والانفصال اولا وبالذات واحدث مركبة مع تلك الصورة اربع صور متمايزة بالخواص من شأنها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتنوعت على اربعة انواع ثم احدث مركبة من تلك الاربع النبات والمعادن اي موادها وصورها والجبال وزاد في الحيوان الحس والحركة الارادية ثم زاد في الانسان نطقا بالعقل فكان الانسان اكمل الاشياء فلذلك حمل الامانة التي اشفقت السموات والارض منها انه كان ظلوما جهولا كذا قال بعض اهل الكلام وجمهور الحكماء لكن التحقيق بالقبول ان العالم محدث لكونه مركبا من الاجزاء وما ذكره الحكماء مما يليق ان ينسى اذا بطله اهل السنة كما ابطل سحر فرعون موسى فاياك ان تثبت الهيولى فتكون متبع الهوى فتضل وتردى اعاذنا الله تعالى من الفلسفة قدقي

[١٠] اي ليس تحيزه بتحيز الغير قال العصام يصدق على المركب من عين وغيره قائم به ولو التزم كونه عينا لاجل حصر العين في المركب في الجسم ملاس

[١٢] قوله بدون الدلائل قال العصام وكون المختصر مقصورا يكذب قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يجعل القصر ادعائيا لالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم منافيه التعرض له فان قلت هذا ينافي قوله ثم اشار قلت ممنوع فان دليل حدوث العالم بتمامه غير مذكور هنا ولذا قال اشار دون ذكر اوارادا او نحوهما مهرماري

[١٤] قوله ومعنى قيامه اي قيام الممكن لا معنى قيام الشيء بذاته الذي هو اعم من قيام الممكن بذاته وقيام الواجب بذاته ملاس

[١٦] قوله غير تابع قال الفاضل احمد بان لا يكون في محل عروض التحيز له بواسطة العروض ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله بخلاف معنى قيام الواجب بذاته هو الاستغناء عن المحل بذاته جمهور المتكلمين النافين للجواهر المجردة وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين انتهى اذ تحيز المركب منهما ليس اوليا بل بواسطة الجزء الذي هو العين على ان الوحدة معتبرة في المقسم والمجموع المركب من القسمين خارج من المقسم انتهى قال العصام وتحيز المجموع ليس بتابع على ان معنى التعريف ان العين نوع وحده من الممكن وهذا من اجتماع القسمين ملاس

[١٧] قوله هو وجوده في الموضوع اي بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر ٢٥

منه وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه وكم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعرفون بها ملا حسن

٩

قوله ليس هذا رد على مذهب صاحب المواقف وهو مولانا عضد الدين من ان النزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات حاشيه

١٠

قوله بل هو نزاع يريد انهم اتفقوا على ان للجسم معنى لغة واختلفوا في تعيين ذلك المعنى انه مركب من جزئين او ثلثة او اكثر فهذا نزاع في تحقق ماهية الجسم ولا نزاع لفظي كما توهم لان اللفظي ما يكون تبعا لقصد المنازع وارادته مع الاتفاق في المعنى حاشية

ملا الهس

١٠

اقول اذا عين معنى الجسم ثم اختلف انه هل يتحقق بالجزئين او اكثر او اقل كان نزاعا معنويا واما اذا لم يعين فقرر احدهما بمعنى والاخر بمعنى آخر كان نزاعا في التسمية واللغة والاصطلاح من نفسه صلاح الدين

١١

قوله وفيه نظر اي في دليل الاولين في كونه مركبا من جزئين فصاعدا نظر وقد يقال في دفعه بان هذا من قبيل اثبات الذات بالاثر المختص الا ان كونه من الاثر المختص محل خدشة ملا حسن

١١

وحاصل النظر ان هذا يدل على زيادة المقدار لا على زيادة جسم وجوابه ان المقادير غير موجود عند المتكلمين ودليل اثباتها ضعيف عندهم فيكون الزيادة بحسب الذات لا بحسب الوضع فتح الماجد

منه اشارة الى الآخر فليس المراد من عبارته ان العرض كالسواد مثلا وجوده في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه به ليرد عليه ان امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان بل المراد ان ليس للسواد في نفسه وجود مستقل عن المحل مغاير في الخارج لوجوده القائم هو بذلك المحل انتهى وقوله يمتنع الانتقال عنه اي انتقال العرض عن الموضوع قيل وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فرده شيخ الاسلام اتفاقا فتامل قال الفرعي الفرق بين الموضوع والمحل ان الثاني اعم مطلقا لجواز كون الحال فيه جوهرا لا يقوم به المحل والفرق بين الحال والعرض ان الحال اعم مطلقا لان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وعرضا فهو اعم وبين العرض والموضوع مباينة لان الموضوع يقوم بنفسه بخلاف العرض فانه لا يقوم فضلا عن كونه مقوما وبين العرض والمحل عموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما من حيث يكون الجوهر محلا ومن حيث كون العرض حالا لا يقوم بشئ انتهى وبين الحال وشيخ الاسلام امتناع الانتقال فراجعهما ملا شرف

١٢

قوله لانه اي الجسم افعل من الجسامة فيكون قولنا هذا اجسم من ذلك انه اعظم مقدارا من الآخر لانه اعظم منه في كونه جسما والبحث في الثاني دون الاول والدليل المذكور يستلزم الاول دون الثاني فلا يتم التقريب لان المطلوب غير لازم من ذلك الدليل وما هو لازم غير مطلوب

ملا الهس

٩

قوله وليس هذا نزاعا لفظيا اقول اي ليس النزاع المذكور بين القائلين بان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصم غير مراد الآخر كما قال المتكلمون القران غير مخلوق اي غير حادث وارادوا به الكلام النفسي القائم بذات الباري تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق اي حادث وارادوا به الكلام اللفظي المؤلف من الحروف وهذا النزاع انما يكون في اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظي حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسي غير مخلوق وغير حادث والنزاع المعنوي هو الذي يكون في المعنى كما قال المتكلمون العالم الذي هو عبارة عما سوى الله حادث وزعم الفلاسفة انه ليس بحادث بجميع اجزائه فهذا نزاع معنوي اقول اختلف العلماء في ان الجسم البسيط لا يتألف من اجسام مختلفة بحقائق كالماء والارض والهواء والنار بل هو مركب من اجزاء لا تتجزى او مركب من الهيولى والصورة من الجسمية والنوعية فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثاني فان الجسم المذكور البسيط اما ان يكون انقسامه فيه حاصلا بالفعل او كانت متصلة واحدة في نفس الامر كما هي متصلة واحدة عند الحس وراي العين وعلى التقديرين اما ان يكون اجزاؤه متناهية او لا يكون كذلك الاول وهو ان يكون له اجزاء متناهية بالفعل مذهب جمهور المتكلمين والثاني وهو ان يكون له اجزاء بالفعل غير متناهية مذهب النظام والثالث وهو ان يكون له اجزاء بالفعل بل اجزاء بالقوة مذهب والرابع وهو ان لا يكون له اجزاء بالفعل بل اجزاء بالقوة غير متناهية مذهب الحكماء ولكل واحدة من هذه الطوائف دلائل مذكورة في موضعها الذي هو الكتب المطولات فان قيل ما الفرق بين الانقسام الفعلي والوهمي والفرضي قلنا الاول هو الذي اجزاؤه بالفعل وتنفصل بعضها والانقسام الوهمي هو الذي يثبته الوهم وهو متناهية لان الوهم قوة جسمانية ولا شئ من القوة الجسمانية يقدر على الافعال الغير المتناهية وانقسام الفرضي هو الذي يثبته العقل وهي غير متناهية لان العقل مجرد عن المادة والقوة المجردة من المادة تقدر على الافعال

... قريحه



عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر
ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا يتخلل بينهما الفاء وعند الفلاسفة معنى
قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر
اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان
متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الباري والمجردات
(وهو) اي ما له قيام بذاته من العالم (اما مركب) من جزئين فصاعدا
(وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء لتحقق الابعاد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء
لتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا
راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء
بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي
فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد
الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان
مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء
ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة

اي الصفات السلبية لا الحقيقية لانهم لا يقولون بها والفرق
بين قيام الشيء بذاته عند المتكلمين وبينه عند الفلاسفة
ان قيام الشيء بذاته عند المتكلمين اخص منه عند الفلاسفة
فان القائم بذاته عند المتكلمين لا بد وان يكون متحيزا فلا
يتناول ذاته تعالى والعقول والنفوس المجردة عن المادة
واما تعريف العرض عند المتكلمين فلا يتناول صفات
الله تعالى فانها قائمة بذاته تعالى مع امتناع تحيزه وتعريف
الفلاسفة يتناولها لانهم لم يشترطوا التحيز في التعريف
فعلم من هذا ان صفات الباري تعالى ليست بجواهر
ولا باعراض عند المتكلمين لانها ليست متحيزة بنفسها
ولا تحيزه تابع لتحيز شيء آخر فتكون واسطة رمضان

قال العصام اشارة الى ان الضمير الى الاعيان والتذكير لانه
ذكر في المعنى واشار فيه الى توجيه آخر لكنه ملفق تعريف وجيه
وهو جعله عبارة عن جزء العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب
من جزئين الجزء الذي لا يتجزى عماس

ومن هذا ظهر ان الجسم هو ما يقبل القسمة واقله من جوهرين
فردين وهو مذهب الاشاعرة ايضا وقالت المعتزلة وبعض
مشايخنا من الحنفية هو ما له ابعاد ثلثة طول وعرض وعمق قيل
والاصل عندهم انهم يسمون الجزء الذي لا يتجزى نقطة ثم تركبت
من جنبيها حدث هناك طول ويسمى خطا واذا تركبت من الجانب
الآخر اجتمع الطول والعرض ويسمى سطحا ثم اذا تركبت من اعلاها
او سفلها مثل ذلك حصل هنا عمق ايضا فحينئذ يسمونه جسما

شرح عمده

قوله لتحقق الابعاد الثلثة قال قره كمال وهو مأخوذ من شرح
المواقف فلنسم الجزء الاول آ والجزء الثاني ب والجزء
الثالث ج والجزء الرابع د ولنضع آ في موضع ثم ب
بجنب ا ثم ج بجنب ب ثم د فوق ب فههنا ثلثة ابعاد
متقاطعة على زوايا قائمة البعد الاول مجموع ا ب والبعد الثاني
مجموع ج ب والبعد الثالث مجموع د ب فكل بعد مركب من
جزئين والجزء الثاني وهو ب مشترك بين الابعاد الثلثة

الاشتغال الجسم الحيز

عطف على قوله عند المتكلمين

فان صفات الباري قائمة بذاته مع امتناع تحيزه

قال شيخ الاسلام اثنان للطول واثنان للعرض واربعة للعمق وقال بعض الافاضل اربعة منها فوقانية واربعة اخرى تحتانية عماس

وعظيم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم

والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة (او غير مركب كالجوهر) يعني

العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا (وهو الجزء

الذي لا يتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه

بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى

بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة

ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي

لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو عندهم من الهيولى والصورة واقوى

ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه

الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل

فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان

كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما

غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم

ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه

الخارجي وتبدله بالاتصال الحقيقي ويسمى الانفكاك ايضا فانه كان

بالة نفاذة يسمى انقطاعا والا فالكسر والانقسام الفرضي وكذا

الوهمي يوجب انفصالا في الخارج بل مجرد فرض شيء غير شيء

قوله لا وهما قبل الجزء الواحد من تميز احد طرفيه عن الآخر لغاية

الصغر قال العبري الجزء العقلي عمن تميز طرف منه عن طرف آخر

وقيل استلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر

قوله احترازا عن ورود المنع اي منع حصر العين الغير المركب

في الجوهر قال العصام على هذا ابطال لا وجه لهذا الحذو دون قوله وهو الجسم

مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين ويجاب

بان هذا المنع اقوى لانه استند الى ما اثبت جمع من العقلاء بخلاف

منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله

كالجوهر ايضا ما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا ان يقال

اورده صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين

عرف بعض الحكماء الهيولى بانه جوهر في الجسم قابل لما يعرض من

الاتصال والانفصال ومحل الصورة الجسمية والنوعية قال شيخ

الاسلام الهيولى لفظ يوناني معناه الاصل والمادة وقيل جوهر يحصل

الجسم بالقوة والصورة جوهر يحصل به الجسم بالفعل قال الاصفهاني

الهيولى جوهر يكون محلا لجوهر آخر والصورة يكون حالا لجوهر آخر

والنفس جوهر ليس بمحل ولا حال ولا مركب منهما متعلق بالجسم تعلق

التدبير

قوله والصورة وان كان واحد منهما جوهرا غير مركب مع انه ليس

من الجزء الذي لا يتجزى وابطال الجميع بالتعبير الذي للجوهر فانه

ابطال الهيولى والصورة بالعين والنفوس والعقول بالانقسام

قوله والعقول اي العشرة والنفوس المجردة قال العصام فيه

انه لا ينافيه ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب

في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس

متحيزة قال الفاضل احمد والنفوس الفلكية كانت او انسانية

قوله والصورة يؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وبعضها في بيان اصول الهندسة المؤدية الى حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اما الاول فلان القول بثبوت الجوهر الفرد وهو القول بحدوثه المستلزم لكون الصانع فاعلا بالاختيار لا بالايجاب لما ثبت ان الجوهر متحيز وكل متحيز حادث فالجوهر حادث وكل حادث مستند الى الفاعل بالاختيار فثبت ان الجوهر مستند الى الفاعل المختار واما الثاني فلان الهيولى التي هي المادة القديمة عندهم بناء على انها لو لم تكن قديمة لا حاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورتين اي الجسمية والنوعية لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد ممتنعا لكونه مبنيا على عدمها المنافي لقدم العالم واما الثالث فلان اصول الهندسة مبنية على نفي الجوهر الفرد ولنذكر بعضا منها انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب من الجزئين الا بان يقع على ملتقى الجزئين فيوجب انقسام الثلثة المنافي لثبوت الجوهر الفرد ومنها ان كل زاوية قائمة ؟ ومنها ان كرة مستديرة فيستحيل ان يكون مبدأ أ موضح

قوله لم تكن كرة حقيقية وللقائل ان يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال ولو تورد ممنوعا ولكنه منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ووقفت والكلام لا يحتمله عصام ملخص

قوله واشهرها اي اشهر الوجوه عند المشايخ اي عند مشايخ الحنفية وجماعة قال العصام فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه قال البقاعي هذان الوجهان ضعيفان جدا ولهذا لم يعرج عليهما مشايخ الاشعرية ملخص

قوله ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته تعالى حاشية

قوله ليس لذاته لان الاجتماع لو كان لذاته اجتماع الاجزاء من لوازمه ولازم الذات لا ينفك عن الذات لان ما بالذات لا يزول بالغير فيمتنع الافتراق فلا يكون مقدورا لله تعالى واللازم الذي هو عدم قبول الافتراق باطل لانه قابل له وكذا الملزوم وهو كون اجتماع اجزاء الجسم لذاته حاشية ملا الياس

قوله فالله اي واذا كان لم يكن اجتماع اجزاء الجسم لذاته وقابل للافتراق كان الله تعالى قادرا على خلق الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب ملخص

قوله حقيقية اراد بها ان لا تكون كرويته بحسب الحس فقط بل يكون له كذلك في حد ذاته قال صلاح الدين الكرة الحقيقية هي التي لا يمكن ان يقع فيها خط مستقيم والسطح الحقيقي هو الذي ليس فيه ارتفاع وانخفاض ويمكن ان يعرض فيه خط مستقيم في الجهتين السطح له طول وعرض ملخص

قوله الا يتجزى قال شيخ الاسلام وهو اما جوهر وهو المطلوب او عرض فيفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوز ذلك وذلك الجوهر يمتنع انقسامه والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل فاياما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب ملا الياس

قوله الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية اي لم تكن الكرة كرة حقيقية قوله لكان فيها خط بالفعل اي خط مستقيم لان الخط المستدير الحاصل فيها نقطة تكون الخطوط منها في جميع الجوانب بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء وتعريف الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط منها في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها نهايات واطراف للمقادير عندهم فان النقطة عندهم نهاية الخط وهو نهاية السطح وهو نهاية الجسم التعليمي ويسمى تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية منسوبا الى التعليم فانهم كانوا يبتدئون بها في تعليمهم لانها اسهل ولان دلائلها يقينية تفيد النفس ملكة ان لا تقنع دونها وارادوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة على الزوايا القائمة واما المتكلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلين حيث ذهبوا الى ان الجوهر الفرد يتألف في الطول فيحصل منها خط والخطوط تتألف في العرض فيحصل السطح والسطوح تتألف في العمق فيحصل الجسم والخط والسطح على مذهب المتكلمين جوهران لا محالة لان المتألف من الجواهر لا يكون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لا غير اذ لا يفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غير منقسم وهذا بعينه هو الجوهر الفرد فنقول في اثبات الجوهر الفرد ان النقطة لموجودة وهي لا تقبل القسمة بالاتفاق فان كانت جوهرا كما هو مذهب المتكلمين حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان كانت غير جوهر لم ينقسم محلها اذ لو انقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها كذلك ومحلها جوهر فرد وهو المدعى رمضان افندي عب

١١
قوله باعتبار الا باعتبار الاجزاء وقلته وكثرته لان تاليف الجسم عندهم من الهيولى والصورة عبد الحكيم

١٣
قوله واما ادلة النفي ايضا اي كادلة الاثبات قال شيخ الاسلام هي كثيرة منها قول الثانين ان كل متحيز بالذات بعينه غير شماله ووجه الضوء المقابل للشمس غير وجه المظلم الذي لا يقابلها فيجب ان يكون منقسما ووجه ضعفه ان اللازم تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ومنها قولهم لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لم يكن بد من ان يكون مجتمعة مرتبة مثلا صفة وثلثة فالوسط الواقع في الوسط منها يحجب الطرفين عن التماس فيكون ما به تماس احد الطرفين غير ما به تماس الآخر فيلزم الانقسام ووجه ضعفه انه يمنع الملاقات بينها بذواتها الجوهرية وانما هي باعراض اذ لكل جزء نهايتان يكون بهما التلاقي عبد الحكيم

١٦
قوله قلنا لما كانت ادلة الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلنا بل يحصل النجاة بابطال ادلة النفي قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قال ذي مقراطيس يكفي لنا في النجاة من ظلماتهم قره كمال

١٨
قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها اي على اصول الهندسة دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اي يبان النجاة باثبات الجزء الذي لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه من احوال مقدار العالم فان كثيرا من اصولها مبني على ثبوت الكم المتصل الموقوف على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء الذي لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذي لا يتجزى لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة كدوام حركة الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان يكون العالم متناهيا وحينئذ لا فائدة في الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيمة وقدم فناء العالم فيلزم تكذيب الانبياء والرسل ومن اصول الهندسة ان كان خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء في الخط المؤلف من الاجزاء الوتر رمضان افندي

١٢
قوله والا فمن ان تمكن آه ولا يلزم قدرة الاشتغال بالجزئية لجواز ان يكون الانقسام الفرضي ممكنا فيه وان كان الانقسام القطعي ممتنعا فلا يمنع التجزية القطعية بالقدرة محي الدين

١٤
قوله ولهذا آه قال العصام توجه على قوله ولهذا آه ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة النفي من ضعف لا يوجب التوقف فلان ما قل ضعفه يترجح وبه ان تقول في قوله مال نعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم ملا الياس

١٥
قوله الى التوقف لان ادلة المتكلمين تمنع التجزي بالفعل وادلة الحكماء تثبت التجزي بالقوة ولا مخالفة بين الطائفتين فلهذا اختار التوقف قريمي

١٢
قوله نفي حشر الاجساد اي الجسماني فقط الثابت عند جمهور المسلمين لان الروح عندهم سار في البدن كسريان الدهن في الورد حاشية

١٧
يعني ان حشر الاجساد انما يكون في الآخرة فينافيه استمرار الدنيا وبقاؤه ابدا وذلك لان الهيولى عندهم قديم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما هو واذا كانت باقية ابدا لا يتصور فيه حشر الاجساد شرح قديمة

فيه افتراقا الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلولا سريانيا حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من الاجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع الاجزاء اصلا واما العظم والصغر فباعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى الوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة

قوله من عدم انقسامها اي النقطة فانها نهاية الخط ونهاية الشيء لا يدخل في الشيء فلا تدخل النقطة في المحل الناس

قوله عدم انقسام المحل الذي هو محل النقطة لانها عرض عندهم لا بد لها من محل لصدق التعريف على المحل فعلى هذا لا يكون ثبوت النقطة مستلزما للجزء المتنازع فيه كما ان الدليل لا يدل على ثبوت الجزء بل يدل على ثبوت النقطة الناس

وهو الذي يلزم من الاشارة الى احدهما الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد في الورد وحلول الدهن في اللبن والبياض في الجسم وكذا الروح في البدن محي الدين

قوله واما الثاني والثالث الى قوله واما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به حاصل الاول ان الفلاسفة لا يقولون باجتماع الجسم وتألفه من اجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكروه من ان اجتماع اجزاء الجسم ليس بذاته وحاصل الثاني ان يقال ان غاية ما قلتم انهما متساويان في انقسامهما الى اجزاء غير متناهية العدد وليس بمحال وانما المحال استواء مقداريهما وهو غير لازم وورد هذا الاشكال في شرح المقاصد حيث قال اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم تكون اجزاؤه اكثر وما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم فقوله فلان الفلاسفة الى قوله ليس اجتماع الاجزاء اصلا جواب عن الاستدلال الثاني وقوله واما العظم والصغر عن الاستدلال الاول تدقيق

هذا جواب عن الاستدلال الثاني حاصله ان الفلاسفة لا يقولون باجتماع الجسم وتألفه من اجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكروه من ان اجتماع الجسم ليس لذاته ملا

السموات وامتناع التخرق والالتئام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما توهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) اصولها قيل السواد والبياض وقيل والحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب (والاكوان) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة والقبض والحلاوة والعفوصة والدسومة والتفاهة ويتركب منها انواع لا تحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض

المزاج في الالوان والطعوم والروائح خيالي

٣ قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى تضعيفه لعدم الاحتياج اليه لخروج الصفات بكلمة ما اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث ملا الياس

٤ فيه بحث اذ صفات الله تعالى لا يصدق عليها تفسير العرض لا على رأي المتكلمين اذ هي غير متحيزة لا بالذات ولا بالتبع ولا على رأي الفلاسفة اذ هي غير ذاته تعالى عندهم محي الدين

٥ هذا عند المعتزلة على ما صرح به في شرح التجريد وعند البعض جميع الالوان اصول بمعنى انه لا يتوقف وجود لونها منها على التركيب وان حصل بعضها بالتركيب ايضا مهربادي

٦ قال صلاح الدين لا يقال الكون المسمى بالوجود خارج عن هذه القسمة لان الكلام في الاكوان القائم بالموجود والوجود ليس قائما بالموجود بل بالماهية من حيث هي انتهى ملا الياس

٧ قوله وانواعها قال شيخ الاسلام اي الاصول وقال العصام اصول انواعها بقرينة قوله ويتركب منها انواع لا تحصى وقال الكمال انواع بسائطها تسعة انتهى قال شيخ الاسلام حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال في احوال ثلثة للقابل اي الكثافة واللطافة والاعتدال ملا الياس

٨ قوله والملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة حاصلة في المعتدل منفعلة منها والعفوصة كيفية غير ملائمة جدا حاصلة في الكثيف منفعلة من البرودة والحموضة والقبض كيفية متوسطة غير ملائمة جدا حاصلة في الكثيف منفعلة منها ويفرق بينهما ان القبض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه والحلاوة كيفية ملائمة جدا حاصلة في

٥٥

قال بعض الافاضل فى هذا المقام وكل ما جاز عليه العدم * عليه قطعا يستحيل القدم اى وكل الذى او كل شئ جاز عليه العدم يعنى انتفاؤه وقوله عليه قطعا يستحيل القدم اى على ما جاز عليه العدم يمتنع القدم جزما من غير تردد وقد اشار المص الى قياس تركيبه هكذا العالم من عرشه لفرشه جاز عليه العدم وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم فينتج هذا القياس ان العالم من عرشه لفرشه استحال عليه القدم فثبت حدوثه واذا ثبت حدوثه فلا بد له من محدث وهو المطلوب لان اصل الكلام فى النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فطوى المص الصغرى لفهمها من الاستدلال وذكر الكبرى بقوله وكل ما جاز عليه العدم ؟ والحاصل انك تثبت اولا حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها من عدم الى وجود وعكسه فتقول الاعراض مشاهد تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما هو كذلك فهو حادث ينتج ان الاعراض حادثة ثم تثبت حدوث الاجرام واستحالة القدم عليها بملازمتها للاعراض الحادثة فتقول الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ويستحيل عليه القدم فينتج ان الاجرام حادثة ويستحيل عليها القدم واعلم ان لهم هنا مطالب سبعة نظمها بعضهم فى قوله زيد مقام ما انتقل ما كمنا * ما انفك لا عدم قديم لاحنا فقوله زيد رد لقول الفلاسفة لا نسلم ثبوت زائد على الاجرام حتى يصح الاستدلال به على حدوث الاجرام ودليل ثبوت الزائد الذى هو العرض المشاهد وقوله مقام بحذف الالف للوزن رد لقولهم لا نسلم عدم العرض لجواز انه يقوم بنفسه اذا لم يتصف به الجرم ودليل انه لا يقوم بنفسه انه لا يعقل صفة من غير موصوف فلا يعقل حركة من غير متحرك مثلا وقوله ما انتقل بسكون اللام للوزن رد لقولهم لا نسلم عدم انتقال العرض لجواز انه ينتقل من جرم الى جرم آخر ودليل انه لا ينتقل انه لو انتقل لكان بعد مفارقة الاول وقبل وصول الثانى قائما بنفسه وقد بطل قبل ذلك وقوله ما كمنا رد لقولهم لا نسلم عدم العرض لجواز انه كمن فى الجرم فتكمن الحركة فى الجرم اذا سكن مثلا ودليل انه لا يكمن انه يلزم عليه جمع الضدين وهو باطل وقوله ما انفك رد لقولهم لا نسلم ملازمة الجرم للعرض لجواز ان ينفك عنه ودليل انه لا ينفك عنه انه لا يعقل جرم خال عن حركة ولا حركة مثلا لاستحالة ارتفاع النقيضين وقوله لا عدم قديم رد لقولهم لا نسلم حدوث العرض لجواز ان يكون قديما ثم ينعدم ودليل ان القديم لا ينعدم ان القديم لا يكون وجوده الا واجبا فلا يقبل العدم وقوله لاحنا منحوت من قولنا لا حوادث لا اول لها وهو رد لقولهم لا نسلم ان ملازمة الحادث حادث لجواز ان يكون الاعراض حوادث لا اول لها فيكون ملازمها قديما ودليل انه لا حوادث لا اول لها انه حيث كانت حوادث لزم ان يكون لها اول فيلزم

منه ٥٦ من معلوم انه قديما يمتنع العدم عليه وانما ذلك على رأى الحكماء فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم تكن قديمة بل بطريق الايجاب قلنا التأثير والتأثر انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير بينهما على ما سيأتى لهذا زيادة تحقيق رمضان احمدى

٨

قوله الحركة كونان يعنى الحركة عبارة عن مجموع الكونين المتعاقبين قال شيخ الاسلام يرد عليه ان ما حدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث يلزم ان يكون كونه فى الآن الثانى جزء من الحركة والسكون معا وهو باطل فالاوجه ما فى المواقف والمقاصد وغيرهما ان الحركة كون اول فى حيز ثان والسكون كون ثان فى حيز اول بناء على ما ذهب اليه المتكلمون من تجدد الاكوان وتشخصها بحسب الآنات ولو عبر بالحيز بدل المكان لكان احسن ليشمل الجوهر الفرد واذا المكان اخص من الحيز قوله فى مكان واحد فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول بالنسبة الى حيز ثان فى حيز ثان ملا الياس

[illegible]

٩

قوله فان قيل لم لا يجوز ؟ حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم والجوهر لا يخلو من الكون فى الحيز لكن لا نسلم ان ذلك الكون منحصر فى الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون فى ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر فى حيز آخر لجواز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون آخر اصلا لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون الجسم والجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولهم ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا تكون المقدمة الصغرى ولا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان رمضان

١٠

قوله كما لا يكون ؟ مشعر بان توهم السكون فيه ابعد من توهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس اذ لا يحصل كونان فى آنين فى حيز واحد ولا متحركا اذ لم يكن فى ذلك الحيز بعد ان كان فى حيز آخر ملا الياس

١١

قوله لما فيه من تسليم المدعى قال شيخ الاسلام اى وهو الحدوث وقال الكمال هو حدوث الجسم والجوهر وقال القريمى وهو حدوث الاعيان لانه ذكر فى المنع ان الحدوث ومنع كونه مسبوقا بكون آخر

ملا الياس

على قولهم حوادث لا اول لها التناقض وحاصله يبطله برهان القطع والتطبيق وهو مبسوط فى غير هذا المحل وهذه المطالب السبعة لا يعرفها الا الراسخون فى العلم قال السنوسى وبها ينجو المكلف من ابواب جهنم السبعة

تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجورى رحمه الله

بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد
ذلك فان العدم ينافي القدم لان القديم ان كان واجبا لذاته
فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر
عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند
الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة
واما الاجسام فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن
الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم
والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في
ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك
الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان
في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد
فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن
الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا
يضر لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي

قيل جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون الاستناد اليه بطريق الايجاب بالقصد والاختيار فاجاب بانه لا يجوز وقيل تعليل لمعلول محذوف تقديره ان يقال لم لا يجوز استناده اليه بطريق القصد والاختيار فقلنا لا يجوز ان يكون كذلك لان الصادر الخ ملاحسن

لا بالقصد والاختيار لان فعل الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والارادة وكلما كان كذلك فهو مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير حادث بالضرورة ملاحسن

قوله يكون حادثا بالضرورة لكونه مسبوقا بالقصد الى ايجاده وهذا القصد انما يكون حال عدمه او حدوثه لا حال وجوده لكونه قصدا الى تحصيل الحاصل ومنع الآمدي وقال لم لا يجوز ان لا يكون السبق ذاتيا لا زمانيا م

قوله بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموضوع ممتنع بالبداهة واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود وفيه انه يجب الذهن الى انه لا يجوز مقارنته للوجود زمانا والتحقيق هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل

قوله ضرورة امتناع الخ فان قيل كما ان علته التامة لان الاثر الناشي من شيء دون قصد واختيار من ذلك الشيء لا يكون الا والاول علة لوجود الثاني وحينئذ فما دام الاول موجودا فالثاني موجود لا يمكن تخلفه عنه ابدا فثبت ان القدم ينافي العدم ملاحسن

فيه انه ان اراد مطلق العلة فالمنع ظاهر وان اراد العلة التامة يرد ان يقال لم لا يجوز ان يشترط الاستناد الى الموجب القديم بامر عدمي كعدم حادث مثلا [illegible]

اتفق المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز ان يستند الى الموجب [illegible]

تعددت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعصار والازمان واما حدوثها فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهي جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو من الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا يدل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكره لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض

قوله الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه وقد يقال ان نسبق فردا منها على فرد الى غير النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد ان ينتهي الى فرد لا يكون مسبوقا بآخر فيلزم حدوث المطلق ويتم المطلوب ملا الياس

٣ قوله والازلية تنافيها اي تنافي المسبوقية بالغير المستلزم للمسبوقية بالعدم لان الازلية تقتضي عدم الاولية والمسبوقية بالعدم تقتضي الاولية بردعي

٤ قوله فهي جائز الزوال فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا اي جوازا او وقوعا وبه يتم المقصود حمالي

٥ قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة فاذا كان قابلا للحركة جاز زوال السكون اذ هو جوهر متماثل في الحقيقة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من نوعه ولما تحرك البعض جازت على الكل فهو قابل للحركة بالضرورة فحركته لعدم السكون وهذا بتمامه جار في حدوث الحركة ايضا ملا الياس

٦ قوله وههنا اي في مقام الاستدلال على حدوث العالم وقيل في دليل حدوث الاعيان والاعراض قال شيخ الاسلام نشأ اولها من قوله والاعيان اجسام وجواهر وثانيها من قوله اما الاعراض وثالثها من قوله في اثبات كبرى القياس لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل ورابعها من قوله في اثبات صغرى القياس فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز وقد بينها واجاب عن كل واحد منها بما يحصل الغرض فجزاه الله تعالى خيرا وتحصر السؤال في ان يقال انا لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده فلما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان

او تستمر وجوده في ازمنة غير متناهية في جانب الماضي ولا ازلية بهذا المعنى للحوادث التي عرضت للجسم من الحركات لانها مسبوقة بالعدم ولا دوام لوجوده فلا يلزم من ثبوت الجسم في الازل ثبوت الحادث فيه قرمي

٢
قوله بل هو عبارة عن عدم الخ اي بالذات وبالزمان كالتفسير الثاني ويمكن ان يحمل الاول على القدم الذاتي وهو الظاهر قبيل الازلية عبارة عن عدم البداية والابدية عبارة عن عدم النهاية والسرمدية عبارة عنهما ملاس

٣
سند لمنع بطلان اللازم وقيل جواب سؤال مقدر تقديره لو كان الازل عبارة الى آخر ما مر

٤
قوله وهذا هو مذهب الخ سند لمنع بطلان اللازم اي لا نسلم انها باطلة كيف وهذا هو مذهب الفلاسفة اشارة الى تفسير ازلية الحركة فقط لا الى التفسيرين للازلية المطلقة والحاصل منع لزوم ثبوت الحادث في الازل على تقدير وجود ما لا يخلو عن الحوادث في الازل فحاصله انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الفرد المعين بخصوصه فيه فالملازمة ممنوعة اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وان اريد ثبوت الحادث الغير المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينة واستحالة اللازم ممنوع ملاس

٥
ملخصه ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون الشيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق والملزوم مثله ملا ناس

٦
قوله الرابع انه الخ قال القرمي منشأ هذا قوله فلان الجسم والجوهر لا يخلو الخ يعني لو سلمنا ان دليلكم يقتضي امتناع خلو الاعيان عن الحركة او السكون لكن عندنا ما ينافيه وهو انه لو لم يكن عين ما خالية عن الحركة او السكون لزم ان يكون كل عين في حيز لما ذكر في تعريفي الحركة والسكون فيلزم ان لا تتناهى الاجسام بحكم الدليل القاطع

ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم ومبدأ له والمقدر خلافه مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات بأسرها لابد وان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية

الوجود هو فرع بان ذلك بالنسبة الى الوجود المنفصل مسلم واما بالنسبة الى وجود الذات فممنوع فان نوقش فيه باحكام الغيرية قاضية بان الايجاد مطلقا مسبوق بالوجود وتبعد اذهب الحكماء الى ان حقيقته هي عين الوجود وهذا المقام يحتمل تحقيق الكلام فيه

٢ قوله فلم يصلح الخ فلعل الغرض اذ لو كان هذا لزم اما الدور او التسلسل او كلاهما باطلان اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات لو كان ممكنا لزم ان يكون له مبدأ لضرورة امتناع الترجيح بلا مرجح فالكلام فيه كالكلام في الاول فاما ان يعود الى الاول وهو الدور او ترتب الى غير النهاية وهو التسلسل فثبت وجود المبدأ العام وهو المطلوب

٣ اي لم يكن الممكنات مبدأ العالم لانه اما ان يكون نفس الجملة او بعضا منها وعلى الاول يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وعلى الثاني علة لنفسه ولعلله

٤ وان الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والا لكان داخلا لا خارجا وما ليس بممكن من الموجودات فهو واجب بالضرورة فتناهى الموجودات الى الواجب فينقطع التسلسل

٤ وفي شرح المقاصد الى ابطال الدور والتسلسل ولعله ترك ههنا ذكر الدور اكتفاء باحد الغرضين من الاخر لظهور جريان الدليل فيه ايضا او بناء على ان الدور يستلزم التسلسل على ما ذكرنا في شرح المطالع مير ابادي وقال فيه وكل دور تسلسل في المعنى وبهذا ربما يقتصر على بيان بطلان التسلسل فقط فيظن من لا خبرة له تقصير المقصر

٥ فان قلت لم لا يجوز ان يكون البعض علة لمجموع قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه فان المجموع من حيث المجموع عين كل واحد او قلت لغرض الا التسلسل واما في الحقيقة فلا

٧ وهو ما لا يكون علة لشيء اصلا

سلسلة يجري في نعيم الجنان ايضا فيلزم تناهيه لانا نقول برهان التطبيق انما يجري بالنظر الى الموجود في جانب الماضي وعدم تناهي نعيم الجنان بالنظر الى الاستقبال فلا يتحقق منه السلسلة فرجي فاطلب التوفيق بين هذه الحاشية وذلك الشرح فانه مما استشكل علي ١

قد

قوله جملة اي على سبيل التصاعد اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلول فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير نهاية جملة متسلسلة

هذا المعلول الاخير والجملة الاولى هي المفروضة منه الى غير النهاية والجملة الثانية هي المفروضة ما قبل هذا بواحد مثلا كذلك فالجملتان انما تفرضان من سلسلة واحدة وانما تكون في الاثنين الا سلسلة واحدة والا لا يتصور التناهي ولا يتم البرهان وفي حاشية العقائد اشارة الى هذا فراجع وتأمل تجد الصواب وتصل المرام فرجي

قوله ومن مشهور الادلة اي ادلة بطلان التسلسل واثبات الصانع و لبطلان التسلسل وجهان احدهما هذا والآخر قول لو ترتب سلسلة الممكنات

قاس

قوله برهان التطبيق وهو ما يدل على بطلان التسلسل سواء كان من جانب العلل فقط بان يبدأ من معلول آخر لا نهاية للعلل او من جانب المعلول فقط بان يبدأ من مبدأ اول لا نهاية للمعلولات او من الجانبين معا ووجه التسمية بالتطبيق ظاهر قال احمد مقدم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهي الافراد لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة وان لزم من وجوده تناهي السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل الثاني بيان امتناع عدم تناهي الموجودات الخارجية سواء كان من جانب المعلول او من جانب العلة فيجعل ذلك حينئذ مقدمة لاثبات الواجب وفي ذلك برهان التطبيق حاشية عبد الحكيم

٢٦

فواجب له الوجود والقدم كذا بقاء لا يشاب بالعدم

قوله الوجود اي الذاتي بمعنى ان وجوده لذاته لا لعلة اي ان الغير ليس مؤثرا في وجوده تعالى وليس المراد ان الذات اثرت في نفسها اذ لا يقوله عاقل وانما ضاق عليهم التعبير فثمرة القيد تظهر في المنزه واما الوجود غير الذاتي كوجودنا فهو بفعله تعالى وبعضهم لا يشاهد لغيره وجودا وهذا يسمى عندهم وحدة الوجود واعلم ان الوجود صفة نفسية وانما نسبت للنفس اي الذات لانها لا تتعقل الا بها فلا تتعقل نفس الا بوجودها والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها كان يقال الوجود صفة الله تعالى فقولنا صفة كالجنس وقولنا ثبوتية يخرج السلبية كالقدم والبقاء وقولنا يدل الوصف بها على نفس الذات معناه انها لا تدل على شيء زائد على الذات فقولنا دون معنى زائد عليها تفسير مراد لقولنا على نفس الذات ويخرج بذلك المعاني لانها تدل على معنى زائد على الذات وكذلك المعنوية فانها تستلزم المعاني فهي تدل على معنى زائد على الذات لاستلزامها المعاني تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة الباجوري اختصارا

قوله فواجب له اي اذا اردت معرفة ما يجب له تعالى فاقول لك واجب له فالفاء فاء الفصيحة والضمير المجرور عائد عليه تعالى وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة اقسام الهيات وهي المسائل المبحوث فيها عما يتعلق بالاله ونبويات وهي المسائل التي يبحث فيها عما يتعلق بالانبياء و سمعيات وهي المسائل التي لا تتعلق احكامها الا من السمع وقد شرع في تفصيل ذلك مقدما الالهيات على غيرها لتعلقها بالحق تعالى وما يتعلق به مقدم على غيره وبدأ بالواجب لشرفه وانما قدم منه الوجود لانه كالاصل وما عداه كالفرع لان الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة المستحيلات عليه تعالى وجواز ما يجوز في حقه تعالى لا يعقل الا بعد الحكم بوجوب الوجود له تعالى ثم ان النص قدم الخبر للاهتمام لان المقصود الحكم بالوجوب وقد يقال ؟ ومعنى كونه تعالى واجب الوجود انه لا يجوز عليه العدم فلا يقبل العدم لا ازلا ولا ابدا والدليل على وجوب الوجود له تعالى ان تقول الله يجب افتقار العالم اليه وكل من وجب افتقار العالم اليه فهو واجب الوجود ينتج الله واجب الوجود ودليل الصغرى ما تقدم من ان العالم حادث وكل حادث يجب افتقاره الى محدث ودليل الكبرى انه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزه فيفتقر الى محدث ويفتقر محدثه الى محدث فان رجع الامر الى الاول مباشرة او بواسطة فالدور لانه دار الامر ورجع الى مبدئه وان تتابعت المحدثون واحدا بعد واحد الى ما لا نهاية له فالتسلسل لانه تسلسل الامر وتتابع وكل من الدور والتسلسل محال فما ادى اليه وهو افتقاره الى محدث محال فما ادى اليه وهو كونه ليس واجب الوجود محال واذا استحال كونه ليس واجب الوجود ثبت كونه واجب الوجود وهو المطلوب وحقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب وحقيقة التسلسل ترتب امور غير متناهية وانما كان الدور مستحيلا لانه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقا على نفسه مسبوقا بها فاذا فرضنا ان زيدا اوجد عمرا وان عمرا اوجد زيدا لزم ان زيدا متقدم على نفسه متأخر عنها وان عمرا كذلك وانما كان التسلسل مستحيلا لادلة اقامها المتكلمون اجلها برهان التطبيق وتقريره انك لو فرضت سلسلتين

وجعلت احديهما من الآن الى ما لا نهاية له والاخرى من الطوفان الى ما لا نهاية له وطبقت بينهما بان قابلت بين افرادهما من اولهما فكلما طرحت من الآتية واحدا طرحت في مقابلته من الطوفانية واحدا وهكذا فلا يخلو اما ان يفرغا معا فيكون كل منهما له نهاية وهو خلاف الفرض وان لم يفرغا لزم مساواة الناقص للكامل وهو باطل وان فرغت الطوفانية دون الآتية كانت الطوفانية متناهية والآتية ايضا كذلك لانها انما زادت على الطوفانية بقدر متناه وهو ما من الطوفان الى الآن ومن المعلوم ان الزائد على شيء متناه بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ويتعلق به مباحث تطلب من المطولات تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجوري

فانظر الى نفسك ثم انتقل ۞ للعالم العلوي ثم السفلي

اى في احوال ذاتك فالى بمعنى في لان النظر بمعنى التفكر وهو يتعدى بفي والمراد من النفس الذات لا الروح لانه لا اطلاع لنا عليها والكلام على تقدير مضاف كما قدرناه لان النظر في احوالها ابدع من النظر في الذات من حيث هي ذات والمراد باحوالها ما اشتملت عليه من سمع وبصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضى وغضب وبياض وحمرة وسواد وعلم وجهل وكفر وايمان ولذة والم وغير ذلك مما لا يحصى وكلها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس فتكون حادثة وهي قائمة بالذات لازمة لها وملازم الحادث حادث وذلك دليل الافتقار الى صانع حكيم واجب الوجود عام العلم تام القدرة والارادة فتستدل بها على وجوب وجود صانعك وصفاته وحاصله ان تقول نفسي ملزومة لصفات حادثة وكل ملزوم لصفات حادثة فهو حادث وكل حادث لا بد له من صانع حكيم واجب الوجود موصوف بالصفات قال تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون اى وفي انفسكم آيات ودلائل اتتركون التفكر فيها فلا تبصرون اى لا ينبغي ترك النظر فيها وقال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية والانسان آدم والسلالة الطينية فهي قطعة من عموم تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجوري

فكل من كلف شرعا وجبا ۞ عليه ان يعرف ما قد وجبا

لله والجائز والممتنعا ۞ ومثل ذا لرسله فاستمعا

والتقدير فاذا اردت بيان علم اصول الدين فاقول لك كل من كلف؟ اى كل فرد من افراد المكلفين من الانس والجن ذكرا كان او انثى ولو من العوام والعبيد والنساء والخدم حتى ياجوج وماجوج دون الملائكة ولو قلنا بانهم مكلفون لان الخلاف في تكليفهم انما هو بالنسبة الى غير معرفة الله تعالى فانها جبلية لهم فليس فيهم من يجهل صفاته تعالى كما في الانس والجن ولذلك قال الله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة ثم قال واولوا العلم فلم يطلق الامر كما اطلقه في الملائكة ثم ان التكليف الزام ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفة فعلى الاول وهو الراجح يكون قاصرا على الوجوب والحرمة دون الندب والكراهة والاباحة اذ لا الزام فيها وعلى الثاني يشمل ما عدا الاباحة اذ لا طلب فيها فالاباحة ليست تكليفية عليهما فان قيل كيف هذا مع قولهم الاحكام الشرعية عشرة خمسة وضعية وهي خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا او صحيحا او فاسدا وخمسة تكليفية وهي الايجاب والتحريم والندب والكراهة والاباحة اجيب بان ذلك تغليب او ان معنى كونها تكليفية انها لا تتعلق الا بالمكلف كما صرحوا به في اصول الفقه من ان افعال الصبي ونحوه كالبهائم مهملة ولا يقال انها مباحة لان المباح هو الذي لا اثم في فعله ولا في تركه ولا ينفي الشيء الا حيث صح ثبوته وشروط التكليف البلوغ والعقل وبلوغ الدعوة وسلامة الحواس فالمكلف هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة سليم الحواس وهذا في الانس واما الجن فهم مكلفون من اصل الخلقة فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ وخرج بالبالغ قوله شرعا؟ لان المقصود ان المعرفة وجبت بالشرع لا بالعقل وهذا مذهب الاشاعرة وذهبت المعتزلة الى ان الاحكام كلها ثبتت بالعقل؟ ومذهب الماتريدية كما نقله المص في شرحه منهم ان وجوب المعرفة بالعقل بمعنى انه لو لم يرد به الشرع لادركه العقل استقلالا لوضوحه لا بناء على التحسين العقلي كما قالت المعتزلة والحق ان العقل لا يستقل بشيء اصلا فتلخص ان المذاهب ثلثة مذهب الاشاعرة وهو ان الاحكام كلها ثبتت بالشرع لكن بشرط العقل والثاني مذهب الماتريدية وهو ان وجوب المعرفة ثبت بالعقل دون سائر الاحكام والثالث مذهب المعتزلة وهو ان الاحكام كلها ثبتت بالعقل وقد علمت الفرق بين قول الماتريدية بوجوب المعرفة بالعقل وقول المعتزلة بثبوت الاحكام بالعقل فاحرص عليه؟ قوله ما قد وجبا لله اى جميع ما وجب لله لان ما من صيغ العموم لكن ما قامت الادلة العقلية عليه او النقلية تفصيلا وهو العشرون الآتية يجب على المكلف ان يعرفه كذلك اعني تفصيلا وما قامت الادلة العقلية او النقلية عليه اجمالا وهو سائر الكمالات يجب على المكلف ان يعرفه كذلك اعني اجمالا وكذا يقال في المستحيل وفي البيت التضمين المتقدم والالف في وجبا للاطلاق فلا ايطاء في كلامه وان قلنا ان هذه المقدمة من مشطورها رجز كما تقدم في نظيره لان الوجوب الاول بالشرع والثاني بالعقل غالبا وانما قلنا غالبا لان الصفات على ثلثة اقسام القسم الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلي وهو ما توقفت عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وارادته وحياته القسم الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعي وهو كل ما لا تتوقف المعجزة عليه



النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الاول من الجملة
الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا
فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص
كالزائد وهو محال وان لم يوجد فقد وجد في الاولى ما لا يوجد
بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي
الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يمكن فيما
دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع
الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بأن تطبق جملتان احديهما
من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا
بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع
لاتناهيهما وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات و
المقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما
لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال (الواحد) يعني ان صانع
العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على

جملة ثانية ناقصة ... سلسلة اول
جملة اولى زائدة ... فرد زائد

وقد سبق في بحث الجزء الذي لا يتجزى ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور في المتناهي وقد اورد في شرح المقاصد ان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وما اورد عليه النقض بمراتب الاعداد غير وارد

قوله فقد وجد بان وجد في الجملة الاولى فرد لا يكون في الجملة الثانية شيء في مقابلته لزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اي المفروض ذلك فتكون الجملة الاولى ايضا متناهية ملا حس

لا خفاء في ان انقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات وهي انقطاع احدهما عين انقطاع الآخر والسلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالكلية والجزئية
ملا الياس

وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون عدم انقطاعها بان وجد في الاولى ما لا يوجد بازاء شيء في الثانية لعدم الطرف وعدم تناهي الجملتين فالتناهي الثانية ثم رايت هذا المنع مصرحا به في شرح الصحائف للسيد السمرقندي نقلا من الامام فسند اعتد على الموافقة حسن الكدلي

كانه قيل ما ذكرتم من التطبيق لابطال التسلسل منتقض بالاعداد والمعلومات والمقدورات فان ذلك التسلسل ايضا يجري فيها بالاتفاق مع لا يجري التطبيق فاجاب بان التطبيق الذي يمكن بصدده لابطال التسلسل انما يكون فيما ا ملا حس

سواء كان مجتمع الوجود بلا ترتب كالنفوس الناطقة او مع الترتب كالعلل والمعلولات او غير مجتمع كالحركات الفلكية قال شيخ الاسلام اي في الجملة ولو على التعاقب كحركات الفلك انتهى واما ما لا يجري فيه التطبيق من الاعداد انما هو باعتبار الوهم
ملا حس

اي منسوب الى الوهم وهو الخاطر القلبي في القاموس الوهم خطرات القلب وما لا يجري فيه التطبيق من نحو الاعداد انما هو باعتبار الوهم

ذات واحد والمشهور بين ذلك بين المتكلمين برهان التمانع
المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره
انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان اراد احدهما حركة زيد والآخر
سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما
اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل
الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما فيلزم
عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة
الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال
فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على
مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا
يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون الممانعة
والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود

او بان يحصل احدهما دون الآخر واللازم على الاول محال لان
ارتفاع الضدين [illegible] كالمنافي للالوهية وعلى الثاني فعجز
احدهما لازم على كل من التقديرين ولعل اقتصار الشارح
عليه لذلك ملا الياس

قال العصام عجز احدهما لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا
تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة الشيء يستلزم
ارادة عدم ضده فبتحقق مراد كل منهما ينتفي مراد الآخر اعني
عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي مما يقال
وان التفصيل ليس كالاجمال انتهى ملا الياس

قوله لما فيه من شائبة الاحتياج اي ولانه يلزمه الاحتياج
وهو نقص يستحيل على الاله قطعا فان قيل اذا عدم
حصول المراد عجزا لزم المعتزلة ان يقولوا بالعجز في حق
الباري تعالى وتقدس لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة
له تعالى ولا تحصل اجيب بان المشيئة عندهم نوعان مشيئة
قطعية يسمونها مشيئة قسر والجاء وليست متعلقة
بطاعة الفاسق والعجز هو التخلف عنها ومشيئة تفويض
مثل ان يقول لعبده ان شئت افعل كذا ولا اجبرك عليه وهذه
هي المشيئة المتعلقة بطاعة الفاسق ولا عجز في التخلف
عنها حاشيه ملا الياس

قوله لامكان التمانع يصح ان يكون قوله المستلزم نعتا للتمانع
او نعتا لامكان وعلى كل منهما فهو اشارة الى بيان بطلان
اللازم ويكون الاستدلال بقياس اقتراني مركب من شرطية
متصلة وحملية فيقال لو امكن التعدد لامكن التمانع وامكان
التمانع محال فامكان التعدد محال اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم وهو امكان التمانع اي استحالته فيقرر
على الاول بان التمانع يستلزم اجتماع الضدين او ارتفاعهما
او عجز الاله وكل منها محال وعلى الثاني بان امكان التمانع
يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضدين المذكورين او ارتفاعهما
او العجز المنافي للالوهية وملزوم المحال محال قال شيخ الاسلام
فالتمانع ملزوم للمحال وملزوم المحال محال فالتمانع محال ملا حسن

منه ٢ تانع دفعه بقوله لان جواز الاتفاق لا يمنع امكان التمانع اللازم من تعدد الآلهة كما بيّنا وبه يثبت ما ادعينا من التوحيد وهذه حجة قطعية وان كان بالاشبه في الآية المذكورة اقناعية فتأمل

ملس

١٢

قيل هي حجة اقناعية ونحن على انه قطعية للبقين لانه لو امكن الالهان فاما ان يتمانعا ويريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه فاما ان يحصلا فيجتمع الضدان وهو محال او لا يحصلا فيلزم عجزهما او يحصل احدهما فيلزم عجز احدهما والعجز من سمات الممكنات والمحدثات او يتوافقا فحصول شيء ما في العالم بمجموع القدرتين وهو محال للزوم نقصان كل منهما مع انه من سمة الحدوث او بكل منهما وهو محال للزوم توارد العلتين مستقلتين على معلول واحد وهو باطل للزوم العبث باحدهما وهو محال للزوم ترجيح بلا مرجح ضرقى

٥٥

قوله والمشهور ٩ والحاصل ان الوحدانية الشاملة لوحدانية الذات ووحدانية الصفات ووحدانية الافعال تنفي كموما خمسة والكم المتصل في الصفات وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين واكثر وبحث في هذا بان الكم المتصل مداره على شيء ذي اجزاء وليس كذلك الصفات وتجاب بانهم نزلوا كونها قائمة بذات واحدة منزلة التركب والكم المنفصل في الصفات وهو ان يكون لغير الله صفة تشبه صفاته تعالى كان يكون لزيد قدرة يوجد بها ويعدم بها كقدرته تعالى او ارادة تخصص الشيء ببعض الممكنات او علم محيط بجميع الاشياء وهذان الكمان منفيان بوحدانية الصفات والكم المنفصل في الافعال وهو ان يكون لغير الله فعل من الافعال على وجه الايجاد وانما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار وهذا الكم منفي بوحدانية الافعال وفي ذلك رد على المعتزلة القائلين بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية وانما لم يكفروا بذلك لاعترافهم بان اقداره عليها من الله تعالى وبعضهم كفرهم وجعل المجوس اسعد حالا منهم لان المجوس قالوا بموثرين وهؤلاء اثبتوا ما لا حصر له لكن الراجح عدم كفرهم واما الكم المتصل في الافعال فان صور بتعدد الافعال فهو ثابت لا يصح نفيه لان افعاله كثيرة من خلق ورزق واحياء واماتة الى غير ذلك وان صور بمشاركة غير الله له في فعل من الافعال فهي منفي ايضا بوحدانية الافعال ودليل الوحدانية بالمعنى المراد هنا وهو وحدة الذات والصفات بمعنى عدم التنظير فيها انه لو تعدد الاله كان يكون هناك الهان لما وجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم باطل لانه موجود بالمشاهدة فما ادى اليه وهو التعدد باطل واذا ابطل التعدد ثبت الوحدانية وهو المطلوب وانما لزم من التعدد كان يكون هناك الهان عدم وجود شيء من العالم لانهما اما ان يتفقا واما ان يختلفا فان اتفقا فلا جائز ان يوجدا معا لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولا جائز ان يوجداه مرتبا بان يوجده احدهما ثم يوجده الآخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل ولا جائز ان يوجد احدهما البعض والآخر البعض للزوم عجزهما حينئذ لانه لما تعلقت قدرة احدهما بالبعض سد على الآخر طريق تعلق قدرته به فلا يقدر على مخالفته وهذا عجز وهذا يسمى برهان التوارد لما فيه من توارد هما على شيء وان اختلفا بان اراد احدهما ايجاد العالم والآخر اعدامه فلا جائز ان ينفذ مرادهما لئلا يلزم عليه اجتماع الضدين ولا جائز ان ينفذ مراد احدهما دون الآخر للزوم عجز من لم ينفذ مراده والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما وحكي عن ابن رشد انه اذا انفذ مراد احدهما دون الآخر كان الذي نفذ مراده هو الاله دون الآخر وتم دليل الوحدانية وهذا يسمى برهان التمانع لتمانعهما وتخالفهما وقد ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليل في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي لو كان فيهما جنس الآلهة غير الله لم توجدا لكن عدم وجودهما باطل بمشاهدة وجودهما فبطل ما ادى اليه وهو وجود جنس الآلهة غير الله فثبت ان الله واحد وهو المطلوب فليس المحال الجمع فقط بل المحال جنس الآلهة غير الله والا في الآية اسم بمعنى غير وليست اداة استثناء لفساد المعنى حينئذ لان المعنى عليه لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا فيقتضي بمفهومه انه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا وهو باطل والمراد بالفساد عدم الوجود كما قررته ويبتنى على ذلك ان الآية حجة قطعية وهو التحقيق خلافا لما جرى عليه السعد من انها حجة اقناعية اي يقنع بها الخصم مع كون التلازم فيها ليس عقليا على ما قاله

قوله حجة اقناعية اي منطوق هذه الآية حجة اقناعية مع الاشارة الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع ومن جهة انه خبر الرسول ايضا زعم البعض ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما ان يؤثر المجموع او واحدهما او كل منهما والكل باطل كما سبق منشأ زعمه عدم الفرق بين المنطوق والمضمون المشار اليه صلاح الدين

١٢

فيه اشكال لانه المقام مقام التوحيد فان الظن لا يغني من الحق شيئا لان الايمان لا يصح الا باعتقاد توحيد الصانع قطعا ويقينا فيكون مقام البرهان لا مقام الخطاب اعني كيف يبقى حجة اقناعية محي الدين

١٢

قوله حجة اقناعية رده شيخنا في قصد السبيل قال الفاضل احمد يعني يقصد بها الظن لا اليقين ولا يفيد الا الظن بخلاف البرهان المشار اليه بالآية الكريمة فانه قطعي على ما تقرر وفيه تأمل قال الكستلي يفيد اقناعا مسترشد وان لم يفد افحاما لمعاند قال البردعي ليست حجة قطعية بالنسبة الى العقل وكذا الملازمة ليست عقلية ملا الياس

بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة

هذا امر نوع لاستحالة توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص اعني هو النظام

قوله وان اريد ؟ واعلم انه لما كان القول بخطابية هذا الدليل الكريم محل تدقيق النظر حتى انه خفى على كثير من العلماء وذهب جم غفير الى ان الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر احتماله مع ذكر الجواب عنه لازالة الابهام من وهوه وايضاح وجه الدلالة والكشف فاما ثم انه لما تبين تعذر كون الملازمة عقلية على احد التقديرين بتعين وكون اللازم غير منتف على التقدير الآخر اراد ان يبين ان الملازمة هاهنا من التعدد والفساد المفسر بعدم التكون تكون قطعية ابن عرس

هذا جواب الاعتراض حاصله ان الحصر ممنوع لجواز ان يراد امر ثالث وهو ان ينعدم العالم ابتداء كما بين الشارح بقوله يعني عدم تكونهما محي الدين

لا بمعنى انه لو فرض الصانعان لم يتكون السماء والارض قال شيخ الاسلام بيان لقطعية الملازمة

قوله لا يستلزم الا عدم ؟ قال يوسف الاصم وفيه بحث لان السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرده يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو صحيح

يعني ان عدم كون احدهما صانعا لا يستلزم عدم وجود المصنوع لوجود صانع آخر وبهذا الوجه منع الملازمة

قال القري اي على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدم تكونهما بانه انه لو كان المراد بالفساد عدم التكون يكون معنى الآية لو كان فيهما آلهة الا الله لم يتكون شيء من السماء والارض وان اريد بعدم التكون عدم التكون بالفعل منع الملازمة بان يقال لا نسلم انه على تقدير تعدد الآلهة يلزم عدم تكونهما بالفعل لجواز ان يتفقا على هذا النظام

ودلالة على تعين الزمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير
متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد
الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما
إذ الواجب لا يكون إلا قديما أي لا ابتداء لوجوده إذ لو كان حادثا
مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام
بعضهم أن الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع
بمغايرة المفهومين وإنما الكلام في التساوي بحسب الصدق فإن
بعضهم على أن القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
في تعدد الصفات القديمة وإنما المستحيل تعدد الذوات القديمة
وفي كلام بعض المتأخرين كالإمام حميد الدين الضريري رحمه الله تعالى
ومن تبعه تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
وقد استدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بأنه لو لم
يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده
إلى مخصص فيكون محدثا إذ لا نعني بالمحدث إلا ما يتعلق وجوده
بإيجاد شيء آخر ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها

القدم أقول تشنيع على المحشي رحمه الله حيث اقتصر في أوائل
الرسائل غاية الاختصار فلا يليق بحاله هذا التطويل يا پردى

قوله بما علم التزاما أي من لفظة الله في قوله المحدث للعالم هو الله
وهو موضوع للذات الواجب الوجود اسم لها وتلك الذات
لا يكون إلا قديما فإن قيل في شرح المقاصد وفيه بحث إذ اللزوم الخارجي
مسلم لكن اللزوم الذهني المعتبر في الالتزام غير مسلم خاصي

على ما هو معنى القدم عندهم وتصحيح جعل القدم ههنا على معنى ما
لا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر ولعل منشأ توهم ترادف
الواجب والقديم ملاحظة هذا المعنى ته

قوله للقطع بمغايرة إلخ قال شيخ الإسلام إذ مفهوم الواجب شيء يكون
وجوده من ذاته ومفهوم القديم ما لا ابتداء لوجوده وقال بعض الفضلاء
ومفهوم الواجب ما لا يتعلق وجوده بإيجاد شيء آخر فتغايرا خاصي

أي البحث في أنهما متساويان في الصدق أم لا حتى ذهب بعضهم إلى
أن القديم أعم وإن كان عند الجمهور متساويان في الصدق فلا يكون
الكلام بالترادف صادقا وقد يقال المتكلمين يريدون بالترادف التساوي
قال في التبصرة الإيمان والإسلام من قبيل الأسماء المترادفة فكل مؤمن
مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة يا پردى

والمراد بالقدم في حقه تعالى القدم الذاتي وهو عدم افتتاح الوجود
وإن شئت قلت هو عدم الأولية للوجود وأما القدم في حقنا فالمراد به
الزماني وهو طول المدة وضبط بسنة حتى إذا قال كل من كان من عبيدي
قديما فهو حر عتق من له عنده سنة وهذا مستحيل في حقه تعالى وكذلك
القدم الإضافي كقدم الأب بالنسبة للابن فتحصل من هذه أن القدم ثلثة
أقسام ذاتي وزماني وإضافي ودليل القدم أنه لو لم يكن قديما لكان
حادثا إذ لا واسطة ولو كان حادثا لافتقر لمحدث ولو افتقر لمحدث
لافتقر محدثه إلى محدث لانعقاد المماثلة بينهما فيلزم الدور والتسلسل وكل
منهما محال فما أدى إليه وهو كونه حادثا محال فما أدى إليه وهو عدم كونه قديما
محال وإذا استحال عدم كونه قديما ثبت كونه قديما وهو المطلوب
واعلم أن لهم في القديم والأزلي ثلثة أقوال الأول أن القديم هو الموجود
الذي لا ابتداء لوجوده والأزلي ما لا أول له عدميا أو وجوديا فكل قديم أزلي

باقية لذاتها والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان

كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية

الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته ينافي التوحيد والقول

بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا

انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي

الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب

اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي

والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد الاسلامية وسيأتي

لهذا زيادة تحقيق (الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد

لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع

والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة

لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب

تنزيه الله تعالى عنها ايضا وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها

مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها

كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت

ين الايراد من اصله مدفوع بانه وجودنا قطع عدمنا فيما لا يزال لا في الازل والا لوجدنا في الازل وهو محال تكمل العلامة اليوسي وهو ظاهر لكن قال العلامة الامير ولك ان تقول لم يظهر لقولهم كل قديم فهو باق فانقطاع الاستمرار فيما لا يزال معتبر فالظاهر الجواب الاول ا ه لا يقال اي فرق بين عدمنا وعدم المستحيل كالشريك فان كلا منهما واجب في الازل لانا نقول وجوب عدمنا مقيد بالازل فهو ممكن فيما لا يزال واما عدم المستحيل فواجب على الاطلاق فتنبه هذا مع ما تقدم ان الله تعالى لا اول له ولا آخر وان عدمنا في الازل لا اول له وله آخر واما المخلوقات فلها اول وآخر ونعيم الجنة وعذاب النار له اول ولا آخر له فكل منها باق لكن شرعا لا عقلا لان العقل يجوز عدمها فالاقسام اربعة باجوري

اي والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم ان البقاء عرض بل امر اعتباري لجواز ان يوصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم قيام العرض بالعرض

قال شيخ الاسلام اي وانتم لا تقولون به اذ هو مذهب فلسفي اكثر العقلاء على خلافه وقال بعض الفضلاء وهو محال لان معنى قيام الشيء بالشيء ان تحيزه تابع لتحيز غيره والصفة لا تحيز لها بذاتها حتى يكون تحيز غيره تبعيته وقال بعض المحققين وانما قال قيام المعنى بالمعنى ولم يقل قيام العرض بالعرض لئلا يلزم كون الصفات متحيزة بتحيز واجب الوجود اذ لا نعني الا ذلك والله تعالى منزه عنه تحيز وفيه بحث فان الصفات على تقدير كونها واجبة الوجود لذواتها تكون قائمة بذواتها ولا تكون معاني

ملا الياس

قوله هو نفس الخ اي البقاء ليس امرا عارضا حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى اذا كان بقاء الشيء معنى زائدا

ملا الياس

قوله وهذا الكلام اي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري في الصفات في غاية الصعوبة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة

قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض او قائما بغير العرض وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة من معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اي هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال واما الثاني فلان البقاء لو كان قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف المفروض واما ما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لا يكون قديما والواجب الذي هو صانع العالم لا بد ان يكون قديما فلا يكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب رمضان افندى

قوله لان بداهة قال شيخ الاسلام اعترض بانه يفهم ان اتصاف محدث العالم بهذه الاوصاف بديهي وليس كذلك واجيب بان معنى كلامه ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا لا يتوقف الا على تصور الطرفين قال صلاح الدين فلعله اراد بالبداهة الالتزام والانتاج وان كان المقصود كسبيا ملا الياس

١٢ قوله وبعضها اي الصفات واعلم ان الصفات على ثلثة اقسام القسم الاول ما لا يصح الاستدلال عليه الا بدليل عقلي وهو ما يتوقف عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرته وارادته وعلمه وحياته القسم الثاني ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعي وهو كل ما لا يتوقف المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام القسم الثالث وهو ما اختلف فيه وهو الوحدانية والاصح ان دليلها عقلي وانما قدم الواجب لشرفه واخر المستحيل لانحطاطه لانه يرجع للسلب والثبوت اشرف منه ووسط الجائز لان فيه مشابهة الثبوت ومشابهة السلب باجوري

١٣ اي كالسمع والبصر وشمول القدرة وشمول الارادة وازليتها وازلية الحيوة قال الكمال واعادة الضمير في عليها وفيها مؤنثا نظرا الى المعنى وهو ان البعض صفات انتهى فالحاصل الضمير راجع الى البعض وانث باعتبار الصفة قال القريمي كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقول ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات فلو توقفت ثبوت الصفات عليه يلزم الدور فاجاب بقوله وبعضها حاصله ان تلك الصفات مما لا يتوقف ملا الياس

١٥ قال شيخ الاسلام فان ثبوت الشرع اي علمنا بثبوته بوجود البارى وانه متكلم بالامر والنهي والخبر فاستدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور انتهى قال قره كمال والحق ان توقف الشرع على كلامه تعالى ممنوع كما يأتي ان شاء الله ملا الياس

قوله وفيه اي فيما ذهب اليه الفلاسفة رفض لكثير من القواعد الاسلامية التي عليها اهل الحق من كون الصانع فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات ومنها ان القديم الزماني يمتنع استناده الى المختار ومنها انه ان لم يكن شيء من معلومات الفاعل المختار قديما يمتنع القدم وغير ذلك حاشية الياس

٥ قوله وفيه رفض لان القول بان صفات الله ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال في العناصر كذلك لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا في غيره مما يقولون بقدمه رمضان

٩ قوله السميع ويدرك حس حركة البهائم في ظلم الظلمات ويسمع مناجاة المناجين في ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولا حركة الجفن زم

١٠ قوله الشائي المريد وهما مترادفان بان مفهومهما من له المشيئة والارادة وكان ايرادهما التبرك بقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قره

١٢ قوله يجب يعني ان الاضداد كلها نقائص يجب تنزيهه عنها فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض على هذا بانه يتوقف على مقدمتين لا صحة لهما احديهما ان الموت والعجز اضداد لهذه الاوصاف وهو ممنوع بل هو عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه من هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك الاعداد لجواز انتفاء القابلية بالكلية والثانية ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وهو ممنوع ايضا فان الهواء مثلا خال عن المتضادة كلها قره كمال

١٣ قوله كالتوحيد اي كما ان التوحيد يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك بالشرع على التوحيد ملا الياس

١٤ كالتوحيد اي يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعي وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره واعترض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور وجوابه ان غاية استلزام الوجوب للوحدة لا يتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا فلا دور رمضان

١٤ والتوحيد لما لم يتوقف على صحة بعثة الرسل وانزال الكتب صح الاستدلال فيه بالنقل قاضى بيضاوى

وكون التوحيد مما يصح اثباته بالسمع وان اشتهر بين المتكلمين الا انه لا يخلو عن اشكال وهو ان حجية السمع يتوقف موقوفة على ثبوت الرسالة وثبوت الرسالة موقوفة على كون المرسل واجب الوجود وهو موقوف

على ثبوت كونه واحداً اذ التعدد يستلزم الامكان كما بيّن في موضعه فظهر ان حجية السمع موقوفة على الوحدانية فلو توقف الوحدانية ايضاً على السمع لزم الدور فالاحكام التي يستدل عليها بالنص هي التي لا يتوقف النص على ثبوتها فالتوحيد ليس من تلك الاحكام فلا يستدل بالنص على ثبوته والحاصل ان الاحكام على ثلثة اقسام قسم تتوقف عليه بعثة الرسل وانزال الكتب كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وارادته وحياته وهذا القسم لا يمكن اثباته الا بدليل عقلي لا نقلي والا لزم الدور وقسم يتوقف معرفته على السماع من الانبياء كتفاصيل المعاد من كيفية الثواب والعقاب وكبعض صفات الله تعالى من السمع والبصر وقسم يمكن اثباته بالعقل والنقل كالتوحيد والاحكام الشرعية عند القائلين بالحسن العقلي فوز رحمه الله

قوله وان انتفاء الاجسام هذا نقض اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعند بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما سيان في تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقائها فلا فرق بينهما في كون بقاء كل منهما ضروريا اقول يمكن بيان الفرق بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا بحكم بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما في الماء كما في حاشية سلكوتي وكنفري

قوله وبهذا اي وبما ذكرنا من ان الحركة الواحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وتكون بطيئة بالقياس الى حركة اخرى تبين ان الحركة السريعة والحركة البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما تختلفان بالاضافة والعوارض خيالي

قوله اختصاص الناعت بالمنعوت اي اختصاص المعنى بالشئ على وجه يقتضي ان يكون ذلك المعنى نعتاً لذلك الشئ على ما سبق بيانه كما في السواد فانه معنى متحيز مختص بالجسم اختصاصاً يقتضي ان يكون السواد نعتاً للجسم وكما في العلم الحادث فانه معنى غير متحيز بالنفس الناطقة اختصاصاً يقتضي ان يكون العلم نعتاً له فرس

قوله كما في اوصاف الباري تعالى لا فرق بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بداهة العقل وقيام الصفة ليست التبعية في التحيز بل اختصاص ان صح تكذا اقسام العرض فهذا اعرف ان من قال يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير بقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك بالابعية عصام

ثبوت الشرع عليه هذا (ليس بعرض) لأنه لا يقوم بذاته بل يفتقر
الى محل يقومه فيكون حكما وكانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى
قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لأن قيام العرض بالشيء
معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره
بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان
القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود
وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني
ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن
ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت
بالمنعوت كما في اوصاف الباري تعالى وان انتفاء الاجسام
في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من
ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة
الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس ههنا شيء هو حركة وآخر هو
سرعة او بطوء بل حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات
سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء

جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو كان عبارة عن الوجود المستمر لما صح نفيه واجاب بان معناه الوجود المقيد ونفي المقيد لا ينافي اثبات اصل الوجود فتدبر

اي الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء وبالنسبة الى الزمان الثاني بقاء فالوجود بالنسبة الى الثاني عين البقاء لا البقاء الزائد على الوجود

قال شيخ الاسلام فان صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فتفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد لتخلفه في اوصاف الباري تعالى وقد دفع بان التفسير ليس لمطلق القيام بل لقيام العرض واوصافه تعالى ليست اعراضا وقد حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض بحر ابادي

قوله وان انتفاء الخ اشارة الى تزييف مذهب من قال بامتناع بقاء الاعراض حيث قال ان العرض لا يبقى زمانين بل بقاؤه متجدد وتجدد الامثال بانه يتصور في الاجسام بل فيها اقوى فالقائل بذلك ينبغي ان يقول بهذا ايضا والا فلا يصح ان يقول بذلك فبطل ما ذهب اليه

قال شيخ الاسلام محاولة منه للقول بان العرض يبقى زمانين والحق خلافه فان العرض اضعف من الجسم لانه تابع والجسم متبوع ووصف الضعيف بشيء لا يوصف وصف القوي به

كانه قيل ما ذا انتفى انتفاء الاجسام ليس بابعد من ذلك فانقول في مشاهدة بقائها فاجاب وقال ومشاهدة بقائها قيل الواو بمعنى مع

نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف باختلافات

(ولا جسم) لانه متركب ومتحيز وذلك من امارة الحدوث

(ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز

وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة

فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او

متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة

التي اذا وجدت كانت لا في موضوع مجردا كان او متحيزا

واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع

اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر

الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى

اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه

الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب

والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو

من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ

مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة

قيامه بالنفس وحدانية * منزها اوصافه سنية

معنى القيام بالنفس شيئان عدم افتقاره الى المحل وعدم افتقاره الى المخصص والدليل على عدم افتقاره الى المحل انه لو افتقر الى محل لكان صفة ولو كان صفة لم يتصف بصفات المعاني والمعنوية وهي واجبة القيام به تعالى للادلة الدالة على ذلك هذا خلف بفتح الخاء اي يستحق ان يرمى به خلف الظهر لبطلانها اي كذب وباطل واذا ابطل ذلك بطل ما ادى اليه وهو كونه صفة فبطل ما ادى اليه ايضا وهو افتقاره الى محل واذا ابطل افتقاره الى محل ثبت عدم افتقاره الى محل وهو المطلوب والدليل على عدم افتقاره الى المخصص انه لو افتقر الى المخصص لكان حادثا كيف وقد سبق وجوب وجوده وقدمه وبقائه ذاتا وصفاتا تنبيه علم من ذلك انه مستغن عن المحل والمخصص معا واما صفاته فهي مستغنية عن المخصص وقائمة بذاته تعالى ولا يعبر فيها بالافتقار الى الذات لما فيه من الايهام وقد اساء التعبير الادب حيث اطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها وذوات الحوادث مفتقرة الى المخصص ومستغنية عن الذات التي تقوم بها وصفات الحوادث مفتقرة اليهما معا فالاقسام اربعة تحفة المريد للباجوري

كان اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء ومن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب فيكون الجسم قسما من اقسام الجوهر لان الموجود لا في موضوع عندهم خمسة اقسام الجسم والعقل والنفس والهيولى والصورة

ملا الياس

والفرق بين المحل والموضوع ان المحل اعم مطلقا من الموضوع لجواز كون الحال فيه جوهرا لا يقوم به المحل والموضوع محل عرض لا لجوهر والحال ايضا اعم مطلقا من العرض لان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وكذا المتحيز اعم من المتمكن كما سيجيء في شرح قوله والمتمكن

قره داود

بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى او ما يلازم معناه وفيه نظر من وجهين (ولا مصور) اي ذي صورة وشكل مثل صورة الانسان والفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) اي ذي حد ونهاية (ولا معدود) اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجز) اي ذي ابعاض واجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالماهية) اي بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام

جواز اطلاق مرادفه او لازمه كالجواد بخلاف السخي وما يلازمه كيف وقد يكونان موهمين للنقص فمع المدارك ان السخي من يأكل ويؤكل غيره والجواد من لا يأكل ويؤكل غيره فتأمل محالي ايضا مهرابادي ومحي الدين

قوله وفيه نظر من وجهين احدهما قال شيخ الاسلام من حيث انا نمنع الترادف للقطع بتغاير المفهومات ومن حيث نمنع كون الاذن في لفظ اذنا من لازم اذ قد يوهم اطلاق اللازم نقصا فيمتنع الآخر كقوله تعالى خالق كل شيء يلزمه انه خالق القردة والخنازير ولا شك في المنع من اطلاقه وقد يمتنع ايضا كون الاذن في لفظ اذنا من مرادفه لاحتمال احد المترادفين نقصا دون الآخر انتهى قال قره كمال والحق انه يجوز شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد الاستهزاء والاستقباح اما اذا قصد فذلك كفر ملا الياس

قوله واحاطة الحدود كما في المفصلات قال ملا زاده اراد بقوله الحدود ما فوق الواحد اي حدين او اكثر فلا يخرج شكل نصف الكرة ونصف الدائرة فان شكلهما هيئة حاصلة من احاطة الحدين اعني السطحين في شكل نصف الكرة والخطين في شكل نصف الدائرة وانما قال بالمقدار ولم يقل بالجسم ليتناول شكل المسطحات كالدائرة والمثلث والمربع وشكل المجسمات كالكرة والمكعب انتهى واطال الفاضل الملا حسين الميبدي في شرح هداية الحكمة فراجعه

لا يقال كونه ذي حد ونهاية لا يستلزم ان يكون محلا للكميات المتصلة لجواز ان يكون محلا للمقادير المتناهية لانا نقول قد قام البرهان على وجوب تناهي الابعاد فالاستلزام اليقيني ظهر

لا يقال المنافي للوجوب هو الاحتياج الى الموجد لا الاحتياج الى الجزء ولو سلم ان مثله لا ينافي الوجوب فالانقطاع ...

الواجب لانا نقول الافتقار الى الجزء يستلزم الافتقار الى الموجد لان المستغني عن الموجد مستغن عن كل الموجود فليتأمل

ونوابع المزاج والتركيب (ولا متمكن في مكان) لأن التمكن
عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان
والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
بوجود الخلاء والله منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامها
التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان
متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لأن الحيز هو الفراغ
الموهوم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم
التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز
فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون الصانع محلا للحوادث
وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا
او يزيد عليه فيكون متجزيا والكل محال واذا لم يكن في مكان
لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود و
واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة
الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لأن الزمان عندنا عبارة عن
متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة

قال العصام وانما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ورد اعلى المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلو وتنبيها لتوهم حمل التمكن على الاقتداء فان نفيه كفر وقوله او متحقق ناظر الى مذهب افلاطون فانه يسميه هو المسمى بالبعد المفطور قال شيخ الاسلام اي موجود بيان لاسم المكان عند افلاطون فانه عنده فراغ متحقق وعند ارسطو واكثر الحكماء انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي انتهى ملاحس

قال شيخ الاسلام بيان لمسمى المكان عند المتكلمين اذ المكان عندهم فراغ متوهم قال العصام قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب للمشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ ينقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد ملا الياس

قال شيخ الاسلام حاصله ان البعد عند القائلين بوجود الخلاء وهم المتكلمون نوعان واما عند القائلين بالسطح فهو النوع الاول فقط وحقيقة الخلاء ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث وهو الآن خال عن الشاغل فهذا البعد الموهوم عند هؤلاء قائم بنفسه ملا الياس

قال القرمي هذا السؤال مبني على تقدير كون التحيز والتمكن متساويين والجواب بمنع التساوي بينهما بل بينهما عموم وخصوص مطلقا والتحيز اعم من التمكن والجوهر الفرد متحيز لا متمكن ١٢ ملاحس

قال شيخ الاسلام اي في جوهر الفرد فلا يلزم من نفي التمكن في حق الباري نفي التحيز كما لا يلزم ذلك في جوهر الفرد انتهى فلا يصح تفسير التمكن بما ذكر لان الجوهر الفرد متمكن ولا بعد قائما به ليصح نفوذه في بعد آخر ملاحس

حاصل هذا الجواب ان يقال ان سؤالكم بهذا انما يرد علينا ان لو كان الحيز والمكان شيئا واحدا وليس كذلك فان

١٠ اعترض عليه بان الذين الحق على نفي التحيز والجهة فما بال العقلاء انه تقرر عندهم مع اختلاف اديانهم وآرائهم التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء واجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطابهم والاقرب الى اصلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عن شيء هو من سمات الحدوث ليس كمثله شيء وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار
حاشية قريمي

١١ قيل ان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود وجود البتة قال صلاح الدين كسماء الدنيا بالنسبة الينا فانه مكان بالنسبة الينا لا بالنسبة الى فلك الافلاك قال شيخ الاسلام اي كما في الدار دارين فانها علو بالاضافة الى ما تحتها وسفل بالاضافة الى ما فوقها ملاس

١٢ اي عند المتكلمين لا وجود له بل هو موهوم محض مركب من الآنات الموهومة لا من اجزاء موجودة والآن عندهم جزء موهوم لموهوم آخر هو الزمان ع ملاس

١٣ قوله عن مقدار الحركة اي الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم قال ميرك لانه لقبوله الزيادة والنقصان كم لا يقبل القسمة لذاته وليس منفصلا والا لتركب من الوحدات الغير المنقسمة وهو اي الزمان مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي تقع عليها الحركة فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وقد ابطلناه بل يكون الزمان مقدارا لهيئة وحينئذ اما ان يكون مقدارا لهيئة قارة او لهيئة غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قار والا لكان الحادث الموجود يوم الطوفان موجودا مع الحوادث الموجودة في الحال وذلك بين البطلان وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا لهيئة قارة والا لزم تحقق الشيء بدون مقداره فهو اي الزمان مقدار لهيئة غير قارة فكل هيئة غير قارة فهي حركة فان الحركة هي الهيئة التي يمتنع ثبوتها بذاتها فالزمان مقدار الحركة ورد هذه الادلة شيخ الاسلام في لوامع الافكار ا ه حاشية ملا الياس

الحركة والله منزه عن ذلك * واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب تعالى في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واكده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام * ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الاحتياج والحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو من غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام فيكون الواجب على البعض دون بعض فوجب الترجيح بلا مرجح في افادة المدح

وذكر الضمير في بعضه رعاية للفظ ما وانثه في ذكرت رعاية لمعناها قال صلاح الدين فان سلب البعض مع سلب التعدد متلازمان وكذا سلب الصورة مع سلب الكيفية وسلب الحدود مع سلب التناهي وسلب التبعيض مع سلب التجزي وسلب الجسم مع سلب التركيب والتجزي ملاس

قال الكستلي فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض انه ليس بمتجز ومتركب ملاس

قوله على ما اشرنا اليه اي في كل صفة سلبية كما مر قال بعض الفضلاء من انه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه وذلك من امارة الحدوث وغير ذلك من تعليل التنزيهات السابقة ملاس

لا نسلم ذلك معنى الجوهر في اللغة بل هو معنى الجزء لان معنى الجوهر في اللغة القائم بذاته وهو الموجود لا في موضوع ملاس

قوله وان الواجب عطف على قوله من ان معنى العرض الخ دليل على كونه ولا مركب ملاس

دليل على عدم كونه تعالى متبعضا ومتجزيا وفيه شيء لانه لا يتصف شيء منها بل المتصف الكل لا الاجزاء فلا يلزم تعدد الواجب قلنا ان اردت بصفة الكمال وجود الاجزاء على ما ينبغي فلا نسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثابتة فلا نسلم انه لو انعدم هذه الصفات في الاجزاء يلزم النقص لان نقص الجزء يستلزم نقص الكل لم لا يجوز ان يحصل من اجتماع الاجزاء الناقصة

المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى المخصص وبعضها يدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة للمحدثات على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او تأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره

لا يتصف تعالى بالعلم والقدرة لان تلك المحدثات لا تدل عليها فيكون متصفا بنقيضها والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال فاجاب عنه بقوله بخلاف العلم والقدرة ملاس

قوله لانها علة لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ اما ضعف التمسك الاول فلان مبنى كلامهم في اثبات المطالب على اوضاع اللغة التي لا توجب اليقين والحال ان المطالب مما يثبت بالبراهين القطعية وكما في قولهم هذا جسم من الآخر فانه لا يخفى كما سلف من كلام الشارح على انه يلزم على تقدير ان لا يكون معنى الجوهر والعرض والجسم كذلك ان يجوز اطلاقها على البارى تعالى وليس به واما ضعف الثاني فلان للخصم ان يقول لا نسلم لزوم النقص والحدوث على تقدير عدم الاتصاف بصفات الكمال واما ضعف الثالث فلان لقائل ان يمنع ان يكون الاستواء على تقدير بعضها على بعض وبالجملة هذه التمسكات مما لا يخفى ضعفها على المتامل حاشية فرمى

قوله لانها دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ قال شيخ استدلال لنفي بنائها على ما ذهب اليه المشايخ وما بينهما تفصيل لما ذهب اليه واما ضعف الاول وثانيه فلان ما ذهبوا اليه انه لغة معنى العرض والجوهر والجسم ممنوع اذ معنى العرض ما يقوم بغيره ومعنى الجوهر الموجود لا في موضع ومعنى الجسم ما يقوم بذاته واما استندوا اليه في تفسير الجسم فمر جوابه في الكلام على قوله وهو الجسم واما دليلهم على انتفاء التركيب فلانا نجيب عن الثاني من شقي الترديد بمنع لزوم النقص والحدوث مستندين الى انه يجوز قيام الصفة الواحدة من صفات الكمال بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل جزء فلا يلزم ما ذكر من النقص والحدوث واما دليلهم على انتفاء الكيفية فلانا نجيب عن الثاني من شقي الترديد ايضا بمنع كون الصور والكيفيات متساوية الاقدام بل بعضها اولى واقوى في افادة المدح كما يشير اليه قوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ويمنع لزوم الافتقار الى مخصص

المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين

وسلوكا لسبيل الحكم (ولا يشبهه شيء) اى لا يماثله اما اذا اريد

بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين

بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل واحد منهما لما

يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في

شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك

اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال

في البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود

ومتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا

وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد

فلا يماثل علم الخلائق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان

المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى

لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين

في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو

في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان

خلق آدم على صورته بالصفة من العلم وغيره او التعبير

واليد بالقدرة والوجه بالذات راجع الى كلام ابن ابي شريف

فانه اطال الكلام فيه ١٢ ليس

قوله تنبا وبلات صحيحة الى قوله المتأخرون اى مطابقة لما تفيده

الادلة القطعية العقلية من التنزيهات جمعا بين الدليلين

قيل على وجه يليق بذاته تعالى وصفاته بشرط ان لا يخرج

عن مقتضى اللفظ لغة ولا يقطع بكونه مراد الله تعالى

١٢ ح

قال جلال الدواني قيل الند والمثل الشريك في الذات والشبيه

والعدل الشريك في الصفات والنظير الشريك في الافعال

قال ابن الحجر في فتاوى الحديثية الفرق بين الشبه والمثل

والنظير ان الثلثة متحدة لغة واما اصطلاحا فظاهر قول

الاشعرية ان المماثلة انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف

ان المثل اخصها لان المماثلة تستلزم المشابهة وزيادة و

الشبه اعم من المثل واخص من النظير والنظير اعم من الشبه اذ

المشابهة تستلزم النظير وزيادة فالمماثلة تقتضي المساواة

من كل وجه والمشابهة تقتضيها في الاكثر والمناظرة تكفي

في وجه ١٢ الملكي

قال الفاضل الشروي ان المماثلة والمشابهة مترادفان

بحسب اللغة واما في الاصطلاح فقيل المشابهة الاتحاد في الكيفية

والمماثلة الاتحاد في الحقيقة قال صلاح الدين قال جمهور المتكلمين

ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما

يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة

التامة وقيل يمتاز عنها بالالوهية التي هي حالة خامسة

مبدأ لهذه الاربعة ١٢ قرمي

اى ظاهر ان حقيقة الله تعالى تغاير سائر الحقائق وقيل

بالدليل النقلي كقوله تعالى ليس كمثله شيء قال شيخ الاسلام

اما انه لا مماثل له تعالى في حقيقته والا لتعدد الواجب قال

البردعي اذ ليس لشيء له وجود خارجي مماثلة لاستلزام التعدد

متنه كما اصطلح عليه الحكماء من انها الاتحاد في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر فتامل حاشية

قال شيخ الاسلام هو من كلام صاحب البداية ولو في لمجرد الربط للاتباع فتى يعني متى او بمعنى اذ كما في قول الامام الشافعي رضي الله عنه القدرية اذا سلموا العلم خصموا قال الكمال ابن ابي شريف اذ المراد الامام انهم ينفون العلم وحق عبارة صاحب البداية ان يقال العلم الذي يوصف به المخلوق موجود وعرض ؟ وعلم الخالق سبحانه موجود وصفة وقديم ؟ ع علا

قوله صفة اي زائدة على ذاته تعالى وفيه ان كلمة لو موذنة بالتردد مع انه لا تردد لاحد من اهل السنة في كون العلم صفة زائدة بحرابادي

فيه انه ان اريد الوجوب بالذات فغير صحيح وان اريد بالغير فلا يصير للامتياز والظاهر بقرينة المقابلة ان المراد الاول وقد سبق هو من الكلام فيه وحسبان تتمة له مهر بادي

فيه ان المقصود نفي المماثلة بين علمنا وعلمه تعالى فالاولى الاقتصار على ذكر مابه التخالف وترك ذكر الوجود في الموضعين وكذا ذكر العلم هنا وذكر الصفة فيما بعد بحرابادي

وقد ذكر الحكماء في كتبهم العلم قسمان انفعالي وفعلي مثال الانفعالي ان يدرك الحس شيئا موجودا في الخارج فيحصل لنا العلم بذلك الشيء ومثال الفعلي ان يحصل صورة شيء في اذهاننا فنريد ذلك الشيء مشتملا على مصلحة فيحمل ذلك العلم على تحصيل الشيء في الخارج فيحصله وهذا النوع من العلم لا يتوقف على وجود المعلوم متوقف على هذا العلم بخلاف النوع الاول ثم قالوا علم الباري سبحانه وتعالى منزه عن القسم الاول لتوقف ذلك العلم على وجود المعلوم وانما هو من النوع الثاني لتوقفه على وجود المعلوم وتوقف وجود المعلوم عليه مفتاح

قوله فلا يماثل قال البردعي وانما جعل ان المماثلة بين الشيئين لا تثبت الا بعد اشتراكهما في جميع الاوصاف بل قوله فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه يشعر بان المماثلة بين الشيئين قد تحصل بوجه دون وجه حاشية ملا الياس

قيل ومن جملة الاوصاف الوجوب ولو كان لغيره وجوب لزم تعدد الواجب والمراد بالاوصاف العوارض المفارقة او العوارض اللازمة الماهية مشتركة بين الافراد كلها وانما تعتبر المماثلة باعتبارها فتامل

تتمة تصحيفة القابلة للمعلوم مثبتاً في نفس العالم لتغير ذوات العلم بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير في التعلق لا يوجب التغير في الذات ولا التغير في الصفات الحقيقية والكمال هو الثاني دون الاول ز مصان

استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور لا يدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد والجواب انه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلف الجهة وههنا كذلك فان المقدور يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقاً لانه لا خالق الا هو ولا رازق الا هو وغير ذلك من اوصافه تعالى مقاصد

قوله من انه لا يعلم الجزئيات ؟ قال الكستلي اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد او سيحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علماً مستمراً لا تبدل فيه اصلاً ؟ ح ملاس

والله محيط بالاشياء وعلى ما هي عليه تفصيلاً اي ماية قال بعضهم كل انسان يتنفس في كل يوم وليلة مائة الف نفس واربعة وعشرين الف نفس معتدل وفي كل نفس منها يموت الف ويولد مائة الف وتحمل الامهات مائة الف والله تعالى في كل نفس مائة الف فرج قريب وفي بعض التواريخ ان في كل ساعة ستمائة الف امراة تضع وستمائة الف امراة تحمل وستمائة الف وليل تعز وتهلك وستمائة الف عبد يعتق من النار ومع هذا فالملائكة اكثر المخلوقات فقد ذكر بعضهم ان بني ادم عشر الجن وبني آدم والجن عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين ببني آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة سماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسي والعرش هو آهن

السنوسي للشرقاوي من خط ح سعد رحمه

قوله ولا يقدر ؟ قال شيخ الاسلام بناء منهم على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه اثنان والا لزم التركيب وذلك الواحد الاول عندهم هو العقل الاول وهو المسمى عند الحكماء بفلك الافلاك وفي لسان الشرع بعرش الرحمن والجواب قال البردعي قلنا لا نسلم لزوم التركيب في الخارج حتى في العقل ملاس

[illegible]

قوله ولا يقدر ؟ لما تقرر من قاعدتهم ان الواحد من كل وجه لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد واعلم ان للقادر معنيين احدهما هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة والله تعالى قادر على جميع الممكنات بهذا المعنى عندنا بل عند جميع المسلمين واما الفلاسفة فانكروا ثبوت القدرة له تعالى لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعماً منهم انه الكمال التام والثاني هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكونه قادراً بهذا المعنى متفق عليه بين الكل الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية والقدرة بهذا المعنى لا ينافي الايجاب فلا يرد ان مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة تنافيه بردعي

قوله والدهرية ؟ تمسك بان العلم نسبة والنسبة تقتضي اثنينية وتغايراً بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي والجواب منع كون العلم نسبة ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف فيتحقق ذلك

مهرابادي

قوله والبلخي ؟ قيل نفهم منه ان الله تعالى يقدر على فعل العبد ولكن لا يقدر على مثله بخلاف المعتزلة لانهم قالوا لا يقدر على فعل العبد حتى لو حرك جوهراً الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب والجواب منع الحصر بشيء من المصالح الدينية ح م

لان العلم نسبة والنسبة لا تحصل الا بين الشيئين فلو كان عالماً بذاته لزم ان تكون النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال والجواب انا لا نسلم ان كل نسبة لا تحصل الا بين الشيئين فان النسبة العلمية يمكن حصولها بين الشيء ونفسه اذ يكفي فيه المغايرة بالاعتبار ملاس

قال السيد لانه لو علم القبيح وفعل فيلزم السفه ولو لم يعلم وفعل يلزم الجهل وكلاهما نقص يجب التنزيه عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ملاس

قيل لانه مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث فسروا السفه بانه معصية وفسروا العبث بانه لا غرض فيه كاللعب باللحية وكل ذلك على الله محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفهاً او عبثاً اعتبارات تعرض للفعل من حيث انه صادر من العبد والله تعالى قادر على مثل ذوات الفعل كذا قرره الاصفهاني ملاس

وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة فما يقوله الاشعرية
من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان
النبي صلى الله عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن و
عدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة
لان مراد الاشعرية المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كا
لكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك
الشيئين في جميع الاوصاف وتساويهما من جميع الوجوه يرفع
التعدد فكيف يتصور التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء
لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص
مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة
فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعمت الفلاسفة من انه
لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم
ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر
على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد

لان من اوصاف الشيء كونه ليس غير نفسه وكونه شاغلا
لحيزه فقولهم بمغايرة الآخر يرفع التعدد لان المماثلة تستلزم
التعدد والتغاير ملحس

قوله ولا يخرج الخ لانه لو خرج بعض الاشياء عن علمه تعالى
لكان خروج بعضها ودخوله ترجيحا بلا مرجح وهو باطل
ملحس

اي لتخصيص التعلق بذلك البعض دون البعض الآخر وتعلق
القدرة كذلك وهو محال لانه ترجيح بلا مرجح لاشتراك الكل
من جهة المعلومية وهو نفس المعلومات والمقدورية وهو امكانها
ترمذي

قوله وافتقار الى مخصص لاستواء نسبة علمه وقدرته الى
جميع المعلومات والمقدورات فلا بد للتخصيص من مخصص وهو محال
لامتناع افتقار الواجب لذاته في صفاته وكماله الى غيره
لمنافاته الوجوب الذاتي والغنى المطلق وقد يقال نسبة الافتقار
مبني على افتقار النقص فهو آئل اليه لا دليل مستقل برأسه هذا واذا
قيل ما الدليل على ذلك التساوي اجيب بان القادر الذي
لم يقدر على بعض ما هو ممكن في نفسه يكون في قدرته قصور
وكذا العالم اذا لم يعلم بعض الاشياء ليس علمه كاملا فاذا
فرضنا كاملين يكون نسبتهما الى الجميع على سواء وفيه بحث
لان تساوي النسبتين على ما ذكروا مبني على تساوي المعلومات
في اقتضاء المعلومية والمقدورات في صحة المقدورية وتساوي
نسبة الذات الى الكل على انتفاء النقص بل انتفاء النقص
مبني على ذلك لانهم قالوا ان جهة عموم علمه وقدرته تعالى
هو ان المقتضي لهما هو الذات لوجوب استناد صفته تعالى
الى ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها
والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى الجميع على سواء
ولابطاله بانه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق
العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة نفسه انه منع مجرد خال
عن السند فلا يلتفت اليه في مثل هذا المقام على ان انتفاء
انكشاف العلم ما لا تردد فيه ظهر اياه

(وله صفات) لما ثبت من انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت ان له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا زيد اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه

موجودة اي لا علم له في الخارج صفة له بل علمه عين ذاته وليس بمحال عصام

قوله وقد نطقت النصوص قال شيخ الاسلام كقوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ان القوة لله جميعا ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وبرهن على هذا ابن شريف واطال فيه وقال قره كمال اي مثل قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء الآية ولا يخفى عليك ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته والمقصود بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته تعالى في الخارج ح عصام

قال القريمي جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال يلزم من اثبات الصفات ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث والعوارض وهو محال لان العلم والقدرة من الكيفيات فاجاب بقوله وليس النزاع الخ عصام

قوله والملكات قال شيخ الاسلام العطف فيه عطف خاص على عام لان الملكة كيفية راسخة في النفس قال الكمال عطف تفسيري اذ الملكة اخص من الكيفيات لانها كيفية راسخة والعلم بمعنى الملكة كيفية راسخة بها يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة ع عصام

لان الضروري والاكتسابي في علم الانسان لا في علم الله تعالى لانهما من صفات العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري لا حصولي ع

واعلم انه كما لا يقال علمه كسبي لا يقال علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي اما الضروري فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وهو صحيح في حقه تعالى لكن يطلق ايضا على مقارنة الضرورة فيمتنع ان يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى واما النظري

وكذا في جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تعالى تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب لذاته غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه تعالى متكلم بكلام هو قائم بغيره ولكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته

تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته تعالى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
مير ابادي وملا الياس

٢ بل اللازم ما ذهب اليه اهل الحق من ان تعدد الصفات القديمة لا ينافي التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه ذات واحد مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فتكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية
اسعد

٣ قوله ويلزمكم كون الخ رد بانهم انما يلزمهم ذلك لو ارادوا ان مفهوم الذات وكل من الصفات واحد لانه المحال لكنهم لا يقولون به وانما يقولون ان الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالا وان كان ظاهر التعبيرات يخالفه قال الفاضل عبد الحكيم في قوله ويلزمكم فيه انه ان اراد الاتحاد باعتبار الاضافات فالملزوم ممنوع وان اراد مطلق الاتحاد فاللزوم مسلم واستحالة اللازم ممنوع غاية ما في الباب انه يلزم المحال بمعنى ان المحال هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس بلازم مما زعموا من ان صفاته تعالى عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذات العلم والقدرة وهذا ليس بمحال وكذا الكلام في سائر الصفات التي ادعوا انها عين الذات ومنشأ هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته ع ملا الياس

٤ اي من عدم افادة حمل الصفات على الذات كحمل المترادفين على الآخر وحمل السواد على الاسود وعدم الاحتياج الى البرهان في اثبات الصفات بعد اثبات الوجود وكون العلم واجب الوجود لذاته وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه اشياء كثيرة
ملا الياس

٥ قال شيخ الاسلام نسبة الى الازل وهو القدم وقيل الى لم يزل باختصار وابدال الهمزة من الياء ذكر ذلك الجوهري قيل لا يصح ان يراد بالازل القدم لان الازل ما لا بداية له والقدم ما لا بداية لوجوده وان نقل عن الصحاح انه القدم فليتامل ع ملا الياس

على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام
المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته
وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثانية
او اكثر واشار الى الجواب بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يعني ان صفات
الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير
ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة
لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود
والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا
ان اقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى الى بدن عيسى على
نبينا وعليه الصلوة والسلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت
الاقانيم ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر
على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من
الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان
البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور
نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت

او حاصل الجواب كما اشار اليه
العلامة السعد ان المحذور المبطل للتوحيد انما هو تعدد القدماء
المتغايرة المنفكة بحيث تكون ذوات مستقلة وليست الصفات
مغايرة للذات بهذا المعنى فلم يلزم التعدد المبطل للتوحيد
حتى يلزم الكفر فنفي الغيرية هو الذي اشير به لجواب الشبهة
المذكورة ولا مدخل لنفي العينية في الجواب لكنه تكميل للفائدة
ان الغرض الاصلي كما علمت بيان حكم الصفات وهو انها ليست
بغير الذات ولا بعين الذات ولم يذكر المص مغايرة بعض الصفات
لبعض لظهور ذلك تحفة المريد
لانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات والوصف
القائم في المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف
وهو محال ولانها لو كانت غيرها لكانت اما قائمة بغيرها
وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته وهو المطلوب

٥

جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال ان النصارى وان
اثبتوا من القدماء لكنهم ارادوا ان القدماء الثلثة بعضها
ليس عين بعض ولا غير البعض فلا يكون كفرا فاجاب بقوله والنصارى
ملخص

٦

قوله لكن لزمهم ذلك اي القول بالقدماء المتغايرة قبل التزام
الكفر كفر لا لزومه واجيب بان لزوم الشيء مع العلم بلزومه
التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تأمل قاله الفاضل احمد
وقال الكمال ابن شريف وقد عرض هذا بانه لا يكفر الا با
لالتزام لا بالقروم وهما متغايران واجيب بان لزوم الكفر
نعم كما نبه عليه قول المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به
ليس بكافر ملخص

٧

قوله الاقانيم جمع اقنوم وهو في اللغة اليونانية بمعنى الاصل
فكان الاقانيم الثلثة اصول جميع الاشياء الموجودة ويعبرون
عن ذلك ذاتا وعلما وحيوة ويسمون الذات ابا والعلم ابنا
والحيوة زوجة نحراماوي

قال شيخ الاسلام ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة
اقانيم وعنوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وزعموا

وأما الصوفية فذهبوا الى ان صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب العقل قال الشيخ رضي الله عنه فذهبوا الى نفي
الصفات وذوق الانبياء والاولياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها متغايرة لها للذات حق التغاير وذلك كفر محض وشرك بحت
وقال بعضهم اسرارهم من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات متغايرة
للذات حق التغاير فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها تمام الصفات فاما ذات الله سبحانه
وتعالى فهي كاملة لا تحتاج في شيء الى شيء اذ كل ما يحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته كافية
للكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها
اثنينية بوجه من الوجوه درة الفاخرة لعبد الرحمن الجامي

تتمة ٢٥ من ان التعدد والتكثر فرعا التغاير بمعنى جواز الانفكاك
متوقفان عليه يلزم من انتفائه انتفاؤهما بتضمن منع المتوقف
سندا بمراتب الاعداد فانها متعددة ولا تغاير بينها ح ملس

١٢ قوله من الواحد؟ قال شيخ الاسلام فيه تغليب لان الواحد ليس
بعدد على المشهور وانما هو مبدؤه والعدد هو الكم المنفصل ويعبر
عنه بانه ما يساوي نصف مجموع حاشيتيه القريبتين او البعيدتين
على السواء والواحد لا انفصال فيه وليس له الا حاشية واحدة انتهى
او هو مبني على قول من يقول ان العدد ما يقع في العد فيكون اعم
من الكم المنفصل ويصدق بالواحد وهذا مقابل المشهور واختار
ذلك لان الواحد كالعدد في ان كلا منها بعض ما فوقه لا ينفك منه
وعبارة في شرح الفصول في فصل مقدمات التاصيل والتصحيح
وقد يطلق عليه اي الواحد العدد مجازا اطلاقا للكل على الجزء
او تغليبا كقولهم اسماء العدد اثنا عشر وعن امام هذه الصناعة
ابي محمد عبد الحق بن طاهر ان العدد يطلق على الواحد باشتراك
او تشكيك فلا احتراز ولا مجاز وعلى التشكيك يفسر العدد
بما فسره النحاة بانه ما وضع لكمية الشيء ملا الياس

١١ كما هو مرادهم بالتغاير على ما يفهم من قوله والتغاير اي يعني مطلق
التعدد والتكثر المتفق عليه كاف في لزوم المحال وهو لا يتوقف على
التغاير بالمعنى المذكور فلا يندفع شبهة المعتزلة بنفيه فالاولى ان يبين
اولا معنى التغاير المراد ههنا ثم تشرع في الاعتراض والتحقيق حاشية م ح

١٣ قوله والجزء لا يغاير اي لا ينفك اذ لو انفك لانعدم كلية الكل
اي بالمعنى الذي لم يجز الانفكاك لا بالمعنى الذي ان مفهومه غير
مفهومه بل الجزء يغاير الكل من حيث ان مفهومه غير مفهومه
ملاس

١٤ يعني ان النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارض
بالبديهي وقال قره كمال اي لا يصح لهم منع ملازمة قول المعتزلة اذ
يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة
عندهم ايضا فلا يصح لهم ان يمنعوا ما هو مذهبهم قال الفاضل
الحميد نعم لو قالوا لو تكثر ما فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير
على عدم التكثر المستلزم لعدم تعدد القدماء وتكثرها مع انه
لا يصح ان يجعل دليلا عليه ملا الياس

١٢ قال المص اي ابن الهائم في شرح الياسمينية واختلف المحققون في تصور العدد هل هو ضروري او كسبي والتحقيق انه ضروري لانه
من المعاني المتصورة لذاتها ذهنا وضح عند العقل من كل حد يذكر وما يذكر من حدوده انما هو تنبيه كالتنبيه بالامثلة والاسماء
المترادفة كما قاله ابن سينا انتهى. واستشكل في بعض تعاليقه باختلاف الحكماء في حقيقته هل هو عرض او جوهر او لا جوهر ولا عرض
موجود خارج في الذهن بل هو من الامور الاعتبارية قال فما اختلف فيه هذا الاختلاف كيف يكون من المعاني المتصورة لذاتها
واقول لا بعد اذ تصور الضروري للشيء لا يستلزم تصوره بالكنه انتهى ح ملاس

كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترئ على القول بكون الصفات
واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس
عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ويكون هذا مراد من قال
الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة
لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة
في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه
فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة
لكن ينبغي ان يقال ان الله قديم بصفاته ولا يطلق القول
بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة
والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها
والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها * فان قيل هذا النفي
في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية
صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها صريحا مع نفي العينية ضمنا

٣ ان يكون البعض من هذه القدماء ذاتا والآخر صفة كالواجب تعالى وسائر الصفات فان ذاته قديم وصفاته ايضا قديمة فانه ليس بمحال ١٢ ملا حسن

٤ قوله وان لا يجترئ قال بعض الافاضل هذا الكلام مما لا دخل له في الجواب عن تمسك المعتزلة الا ان ذكره ههنا مناسب بعد هذا الجواب وقال بعض آخر وان لم يكن مذكورا في الجواب الا انه قد ذكر في الاستدلال اي استدلال المعتزلة منقولا عن اهل السنة وجوابهم المذكور على وجه بحيث لا نعرض منه لمنعه ١٢ ملا حسن

٥ الاضافة لادنى ملابسة ولهذا لم يقل لذواتها اي لذات او لها بمعنى انها قائمة بذات الله تعالى كما هو في المعنى الثاني وهو قوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها اي في الاول وهو قوله لذاتها للصفات وفي الثاني لذات الله تعالى تامل ١٢ ملا حسن

٦ اي الامكان الذي بمعنى الاحتياج الى واجب الوجود لا بمعنى سبق العدم عليها فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي قال شيخ الاسلام ليس المراد بامكانها احتياجها الى الواجب بالذات بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار كما مر بعيد قوله واما الاعراض فبعضها اعلم ان الادب ان لا يوصف صفاته تعالى بالامكان لايهام ذلك حدوثها انتهى قال الغزوالي في شرح السنوسية فافتقار الصفات النسبية الى الذات العلية بمعنى انها مختصة بها اختصاص النعت بالمنعوت فلا تستقل بدونها لا بمعنى الافتقار الى الموجد لا بالاختيار ولا بالايجاب وتكلم كمال بن شريف في هذا المقام وترك جميع ما ابداه الشارح هنا في شرح المقاصد ١٢ ملا حسن

٨ قال البردعي ولا محال في قدم الممكن القائم بذاته باجماع المسلمين

٨ قوله ولا استحالة؟ كانه اشارة الى سؤال مقدر وجواب يقال كما ان وجوب المص مردود بورود المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذي ذكره هذا القائل اولى من وجوب المص لاشتراكهما في ورود المنع عليه غاية ما في الباب ان المنع الوارد على وجوب المص غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولا استحالة؟ واما اذا كان قائما بذات الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله تعالى ينافي قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة بذات الله تعالى كانت قديمة والقدم ينافي الحدوث وحاصل هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بما كان قديما لا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلا حدوث لانا نقول كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هي الحدوث ليس بحق فان الحدوث مؤخر عن الايجاب المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان استواء طرفي الممكن محوجة في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل رمضان افندي

٢٥ تتمة الصفات واجبة لذات الواجب بانها مستندة اليه بطريق الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار لئلا يلزم كونها حادثة ملاحس

١١ قوله الى نفي الصفات اي كالفلاسفة في نفي الصفات فقط لا في علة النفي قال الفاضل احمد اما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواجب فاعلا وقابلا ان قلنا بصدور الصفات عن الذات وانفعاله عن الغير والاحتياج اليه في الصفات الحقيقية الى صدور من الغير مع لزوم التسلسل او تعدد الواجب واما المعتزلة فلئلا يلزم تعدد القدماء ان كانت قديمة وكون الواجب محل الحوادث ان كانت حادثة ملاحس

١٢ قوله والكرامية الى نفي قدمها قال الفاضل احمد لانها لا يتصور بدون المتعلق والمتعلق حادث فالتزموا حدوثها وجوازكونه تعالى محل الحوادث قال شيخ الاسلام فيه تغليب لانهم قائلون بقدم بعض الصفات كالقدرة والمشية والكلام انتهى قال العصام وتوقف في نفي الكرامية قدم الصفات فانهم قالوا بقدم المشية والكلام المفسرة بالقدرة على التكلم انتهى

١٣ قوله والاشاعرة؟ قال الفاضل احمد اي قدماء الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها لئلا يلزم تعدد القدماء واما المتأخرون منهم فذهبوا الى مغايرتها للذات وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقا واستلزام الامكان للحدوث والتزموا صدورها من الذات بالايجاب وخصصوا كون علة الاحتياج الحدوث وكون الايجاب نقصا بما سوى الصفات وفيه ما لا يخفى على المتأمل قال شيخ الاسلام التفسير بالصفات الحقيقية لان كلامه فيها فلا يرد ما قيل ان الاشعري انما قال ذلك في بعض الصفات وهي التي يمتنع انفكاكها اما عينها فمنها عنده ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غير الذات وهي كل صفة ونعت اضافة محضة كالمعية والقبلية وغيرها حاشية ملاحس

١٤ قوله فان قيل؟ قيل هذا السؤال من طرف المعتزلة وقيل هذا اعتراض للسيد ناصر العلوي على قول المص والا اشارة الى جوده وغيره قال الفاضل احمد حاصل ان الغيرية سلب العينية فرفعهما معا رفع النقيض وذلك ظاهر وجمعهما حقيقة لاستلزام رفع كل واحد من النقيض ثبوت الآخر وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية او مساوية له بل اخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيض ولا ما يلازمه من اجتماعه انتهى ملاحس

١٥ قوله لا نفي الغيرية صريحا بقوله لا غير تعليل لقوله رفع وجمع فان قلت لم ابتدأ الشارح ههنا بنفي الغيرية دون العينية مع ان العينية مقدم في الاول قلت لان الرفع والجمع حاصلان عنه نفي الغيرية دون العينية ملاحس

١٦ قوله واثباتهما ضمنا؟ قال بعض المحشين والضمير في اثباتهما اما راجع الى العينية فاجتماع النقيضين حاصل حقيقة ولا يوافق تقرير الشارح لانه اراد من النقيضين العينية والغيرية واما راجع الى الغيرية فحينئذ اجتماع النقيضين لا يكون على حقيقته لكن يوافق تقرير الشارح قال الكمال اثباتهما اي العينية ضمنا؟ ملاحس

صريحا جمع بين النقيضين وكذا في نفي العينية صريحا جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصورة فتكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض

ولا غيره كالصفة مع الذات ملاس

فيخرج المعدومات وكذا الموجود مع المعدوم مبنيا ان التغاير عندهم كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم وحاصل الجواب اثبات الواسطة بين العينية والغيرية قال الهمام وليس هذا التفسير مبنيا على الاصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ثوبه وقدرته ورد بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل كما سيجيء ان شاء الله ملاس

قوله ولا يوجد بدونه خرج الغيرية لانه اذا لم يكن المفهوم متحدا فلا توجد العينية لان المراد بالعينية هو الاتحاد في المفهوم كالعلم لا يوجد بدون الحيوة وكذا القدرة وغيرها من السمع والبصر والكلام والارادة كما انها لا توجد مع الحياة لا توجد بدون الذات ملا الياس

قوله كالجزء بدون الكل فيه لف ونشر غير مرتب لان الجزء من حيث انه جزء من هذا الكل لا يوجد بدون الكل وانه جاز وجود الكل بالنظر الى ذاته ملاس

يعني ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته قديمة موجودة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا نعني بالمغايرة التي ننفيها ههنا الا هذا رمضان

يعني لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى اي الغير المقيد مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما فلا ورود للسؤال ملاس

قوله بخلاف [illegible] كانه قيل فليكن الصفات المحدثة مثل

٢٣

متكلم ثم صفات الذات * ليست بغير او بعين الذات والغرض الاصلي من ذلك بيان حكم صفات الذات وهو انها ليست
بعين الذات ولا بغير الذات فان قيل الشيء اما ان يكون غيراً واما ان يكون عيناً فلا يعقل قولهم ليست بغير الذات ولا بعين الذات
اجيب بان نفي العينية ظاهر اذ المعلوم ان حقيقة الذات غير حقيقة الصفات والا لزم اتحاد الصفات والموصوف وهو لا يعقل
واما نفي الغيرية فالمراد به نفي الغير المصطلح عليه وهو الغير المنفك لا مطلق الغير فالمعنى انها ليست بعين الذات ولا بغير الذات
غيراً منفكاً فلا ينافي ان حقيقتها غير حقيقة الذات لكنها ليست منفكة عن الذات ؟ وخرج باضافة صفات للذات الصفات
السلبية فانها غير بمعنى انها ليست قائمة به لانها امور عدمية وصفات الافعال كالاحياء والاماتة فانها غير ايضا بمعنى انها منفكة
لانها هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة والصفة النفسية وهي الوجود فانها عين الموجود على كلام الاشعري وقد تقدم ان
التحقيق تأويله على معنى انه ليس زائداً على الذات بحيث يرى فلا ينافي انه امر اعتباري غير الموجود وعلى كلام غير الاشعري قوله
او بعين الذات اي وليست الصفات عين الذات فاو بمعنى الواو لان القاعدة انها تكون بمعنى الواو بعد النفي واعلم ان وجوب
صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب
اقتضاء الذات لها كما قاله العضد وهذا نزغة من نزغات العضد وسرت له هذه النزغة من كلام الفلاسفة فانهم يقولون ان
العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولاً لعلة قديمة وهي ذاته تعالى وما كان معلولاً لعلة قديمة فهو قديم وهذا كلام باطل
وكلام السعد في موضع يوافق كلام العضد وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسي وهو الذي نص الله عليه تحفة المريد
وما يفهم من شرحه للعقائد انها واجبة لذات الواجب تعالى ممكنة في انفسها فراجع اه المرحوم رحمها الله

١٢

قوله انتقض بالعالم مع الصانع فلا يكون التعريف جامعاً قال الفاضل احمد اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود عن العالم من غير عكس
قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك العالم في الوجود عن الصانع ولا يتصور انفكاك احد الجانبين عن الآخر
بدون انفكاك الآخر عنه واجيب بان الانفكاك اذا نسب الى احد الجانبين لا بد ان يكون منشأ الانفكاك اتصاف الجانب
الآخر بنقيض ما اتصف به الجانب الموافق كما ان عروض العدم للعالم منشأ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما استحال العدم على
الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء والكل وتوزع على الفاضل الجلبي في تعميم الانفكاك ؟

١٣

قوله انتقض بالعالم ؟ ان اكتفوا بصحة الانفكاك من جانب واحد كما هو الظاهر من كلامهم لانهم اعتبروا عدم الانفكاك من
الجانبين وعدم الصفات الحادثة غير الذات فتدبر

١٤

قوله مع عدم الصانع هذا صريح في انه حمل الانفكاك ههنا على ما في الوجود فقط لا على ما يعمه وما في الحيز فلا يرد انه يجوز ان ينفك الصانع
في الوجود والعالم في الحيز عبد الهادي

١٥

قوله لاستحالة عدمه ويتصور قطعاً عدم العالم مع وجود الصانع لان العالم ممكن فهو جائز العدم ابن عرس

١٦

قوله وفيه نظر ؟ والحاصل ان الاشكال قوي جداً حتى قال صاحب المواقف واعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده
الجمهور جداً وصرح به المحققون مثل اهل الكشف قرمي

العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة
بينهما اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء
بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكروه من اسناح بقوله
الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ولا يقال المراد امكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم
قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف
الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد
يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد
لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر
وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم
المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها
ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب
اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة

من تقييدهم الواحد بكونه من العشرة فيخرج عنه العالم
مع الصانع اي ويدخل في تعريف الغير الصفة مع الذات
والجزء مع الكل فيصح التعريف جمعا ومنعا ويقال انه
ان اعتبر وصف الاضافة بين الصانع والمصنوع ا
الخلق ينتقض جمعا وبين الفرق

قوله وكذا بين الذات والصفة فيه لبس كلامنا في مطلق
الذات والصفة بل كلامنا في ذات الله تعالى وصفاته
والعدم عليها محال قال بعض الفضلاء فيه بحث لانه
لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته فلا
نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة
له ووجود الملزوم بدون اللازم محال او يكون المراد
الذات والصفة المحدثة ولا نسلم انهما ليسا غيرين
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته
ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وان
لم يوجد الذات من حيث انها ملزومة لها انتهى اقول
في الجواب نظر لان الوجود المذكور فيه ذهني والمتكلمون
لم يثبتوه على ان البحث مختص بالوجود الخارجي والفاضل
المحشي الخيالي رده ايضا بقوله فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي
انتهى الذي اوعتبوه لان الممكن بالذات قد يكون وقوعه
مستلزما للمحال كعدم المعلول عند وجود علته التامة
ووجودها عند عدمها فانهما وان كانا ممكنين في نفس الامر
لكن وقوعهما على الوجه المذكور محال وهو تخلف العلة
التامة عن المعلول وانفكاكه عنها كما لا يخفى ملا الياس

قوله والذات بدون الصفة وان لم توجد الصفة بدون
وفيه بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب
وصفته فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان
الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال

تتمه ۵ من العشرة لان الواحد متقدم على العشرة والمتقدم بالذات لابد ان يوجد قبل المتقدم عليه بالزمان قال شيخ الاسلام اى لما فرغنا من ان الجزء يوجد بدون الكل وكما يأتى من انه لو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين

۷ قوله لا يقال الخ جواب من طرف اهل السنة عن هذا النظر باختيار الشق الاول من الترديد وهو صحة الانفكاك من الجانبين بمعنى امكان ملا الناس

۷ يعنى اعتراضا ان المراد بصحة الانفكاك من الجانبين بمعنى امكان تصور كل منهما مع عدم الآخر وحاصله انه يمكن ان يعقل كل منهما فى الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا فى نفسه ۱۲ ملاس

۸ قوله ولو بالفرض اى ولو كان بالفرض قال شيخ الاسلام اى ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض محالا وقيل وان كان العدم محالا وفرضه فرض المحال لا فرض محال وهو ليس بمحال ملا الناس

۹ قوله قد يتصور موجودا اى بدون تصور الصانع تعالى وانما قال موجودا لانه لا يمكن تصور مفهومه بدون الصانع وقد يتصور موجودا مع الجهل بدون الصانع ۱۲ م

۱۰ قوله بخلاف الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال كما يجوز تصور وجود العالم بدون الصانع يجوز ان يتصور وجود الجزء بدون الكل فاجاب بقوله بخلاف الخ ملاس

۱۱ قوله اذ لو وجد لما كان واحدا فعلى هذا يكون التعريف جامعا لصدقه على صانع العالم ومانعا لعدم صدقه على الكل مع الجزء ۱۲ ملا

۱۲ قوله والحاصل الخ يعنى ان الواحد واحد من العشرة من حيث انه واحد من العشرة لا يوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك وللقائل ان يقول اذا اعتبرت الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان لا يكون العالم غير الصانع ملا الناس

۱۳ اى فى الواسطة من العينية والغيرية ولا يخفى ان اعتبار وصف الاضافة توجيه آخر غير اعتبار امكان فرض الواحد فلا حاجة الى الخلط بل لا وجه له فافهم خيرآبادى

۱۴ قوله ظاهر لامتناع الانفكاك باعتبار وصف الاضافة قيل هذا الكلام المجيب ليس مرضيا عند الشارح بدليل قوله ولو اعتبر الخ ملاس

۱۵ قوله بعدم المغايرة يعنى لو اريد بالمغايرة ما ذكر لكانت الصفات بعضها مع بعض متغايرة وقد صرحوا بعدمها زبى

۱۶ قوله لا يستقيم فى العرض مع المحل لان تصور وجود العرض بدون المحل محال فلا يكون ممكنا وان امكن وجوده بدون العرض فلا يكون التعريف جامعا ملا الناس رحمه الله

المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك * فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولك الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه

لان اتحاد الجهة شرط في التناقض وههنا ليس كذلك
رمضان

اي بحسب الذات وما صدق عليه لا بحسب الانفكاك كما مر وكما هو اختيار صاحب المواقف حيث قال لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الذات ملا

قوله فانه يشترط هذا هو المشهور فيما بين القوم واعترض عليه بانه لا يصلح في العدميات وقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه المفهومات المتغايرة ذات واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد من ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف وهذا المقام لا يحتمل بسط الكلام فيه
مهرامادي

اذ معنى الحمل المواطئ ادعاء اتحاد المحمولات مع الموضوعات في الوجود وذلك لا يصح في المتغايرين وجودا واعلم ان هذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا باس بان نشير الى معنى الاتحاد في الوجود فنقول وبالله التوفيق الذي يستنبط من كلامهم هو ان المحمول يجب اتحاده في الوجود مع الموضوع في نظر العقل لعدم ادراك الحس هناك موجودين متميزين في اول الوهلة سواء كان في الحقيقة موجودين متغايرين او موجودا او لم يكن هناك موجودان بل موجود ومفهوم عدمي لكن العقل يحكم باتحادهما بمعنى مطابقة الصورة الحاصلة من احدهما الآخر ولعلك تتفطن من هذا الى ان اتحاد الوجود بين الموضوع والمحمول اما بالذات تحقيقا او تقديرا واما بالعرض واما بالاعتبارين وفي تحقيق المقام طويل طويناه على غيره حاشية حالي السيوطي

قوله والتغاير وهذا التغاير شرط للافادة لا سبب كاف

سمة ٦ بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في صفة لازمة كانت او مفارقة وتبع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات اللازمة

ملا الياس

١٢ قوله وذكر اه قال شيخ الاسلام اشارة الى الاعتراض على قوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة بان ما في التبصرة ينافيه والى الجواب بقوله بعد ولا يخفى ما فيه ملا الياس

١٥ قوله وان يكون اه معطوف على ما قبله بحسب المعنى اي يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون العشرة بدونه قال شيخ الاسلام وان توجد العشرة بدون الواحد انتهى تقرير.

٥٥ ملا ورد انه بعد الصلاة في الصحيفة ٨٩

قوله وهي صفة ازلية اه متعلقة بجميع الواجبات والمستحيلات :

١٦ قوله كالواحد فان الواحد من العشرة لا عينها ولا غيرها وكذا اليد ليست عين زيد ولا غيره مع انه لا يصدق عليهما انهما غيران بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود رم

١٤ قوله الحارث قال شيخ الاسلام كذا في النسخ بال والف بعد الحاء وثاء مثلثة وقيدوا به في شرح المقاصد انه جعفر بن الحرب بدون ما ذكر بالموحدة كان من كبار معتزلة بغداد انتهى قال الكمال هكذا اضبطه شيخنا في لسان الميزان وعن شيخه ابن حجر رحمه الله

ملخص

على وجه الاحاطة على ما هي به من غير سبق خفاء وقولنا متعلقة بجميع اه فيه اشارة الى تعلق العلم بجميع الاشياء تعلقا تنجيزيا قديما فيعلم سبحانه وتعالى الاشياء ازلا على ما هي عليه وكونها وجدت في الماضي او موجودة في الحال او توجد في المستقبل اطوار في المعلومات لا توجب تغيرا في تعلق العلم فالتغير انما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم وليس له تعلق صلوحي ولا تنجيزي حادث والا لزم الجهل لان الصالح لان يعلم ليس بعالم والتنجيزي الحادث يستلزم سبق الجهل هذا ما عليه السنوسي ومن تبعه وهو الصحيح وجعل بعضهم له ثلاث تعلقات تنجيزي قديم بالنسبة لذاته وصفاته وصلوحي قديم بالنسبة لغيره تعالى قبل وجوده فان العلم صالح لان يتعلق بوجوده ولم يتعلق بوجوده بالفعل فان علم وجود الشيء قبل وجوده جهل بل علمه بانه سيكون تنجيزي قديم واما قول الاولين لو كان له تعلق صلوحي لزم الجهل فان الصالح لان يعلم ليس بعالم فجوابه ان ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصلح ان يكون معلوما قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بالشيء لا يصلح ان يكون معلوما لا يعد جهلا كما ان عدم تعلق القدرة بالمستحيل لا يعد عجزا وتعلق تنجيزي حادث بالنسبة لغيره تعالى بعد وجوده بالفعل لكن الحق انه ليس له الا تعلق تنجيزي قديم فيعلم المولى الاشياء ازلا اجمالا وتفصيلا ويعلم الكليات والجزئيات وكفرت الفلاسفة حيث انكروا علمه تعالى بالجزئيات كما كفرت بانكار حدوث العالم وحشر الاجساد فقد كفرت بثلثة كما قال بعضهم بثلثة كفر الفلاسفة العدا * اذ انكروها وهي حقا مثبتة * علم بجزئي حدوث عوالم * حشر الاجساد وكانت ميتة * ويعلم سبحانه وتعالى ما لا نهاية له ككمالاته وانفاس اهل الجنة فيعلمها تفصيلا ويعلم انه لا نهاية لها وتوقف الشارح وغيره وهي قوله صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها لان هذا التعريف معترض من وجوه منها ان قوله تنكشف يقتضي سبق الجهل لان الانكشاف ظهور الشيء بعد الخفاء ومنها ان المعلومات جمع معلوم وهو مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه كما ان العلم متوقف على معرفة المعلوم لانه اخذ في تعريفه فكل منهما متوقف على الآخر فجاء الدور ومنها ان قوله المعلومات يقتضي انها منكشفة قبل الانكشاف فيلزم تحصيل الحاصل واجيب عن الاول بان المراد بالانكشاف هنا ظهور الشيء من غير سبق خفاء وعن الثاني بان المشتق منه هو العلم الذي هو المصدر والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان الجهة منفكة لان توقف العلم الى المعلوم من حيث المعرفة وتوقف المعلوم على العلم من الاشتقاق وعن الثالث بان المراد بالمعلومات ما من شانها ان تعلم وكان الاولى حذف قوله عند تعلقها بها لانه يقتضي ان العلم تارة يتعلق بالمعلومات وتارة لا يتعلق بها وليس كذلك لان علم الله تعالى متعلق بالمعلومات ازلا وابدا والدليل على وجوب العلم له تعالى ان نقول انه تعالى فاعل فعله متقنا محكما بالقصد والاختيار وكل من كان كذلك يجب له العلم فالله يجب له العلم فان قيل ان هذا الدليل انما يفيد علمه بالجائزات فقط فما الدليل على علمه بالواجبات والمستحيلات اجيب بان دليل ذلك عدم افتقاره للمخصص لانه لو لم يعلم بالواجبات والمستحيلات لكان محتاجا لمن يكمله فيلزم ان يكون حادثا يفتقر للمخصص وقد تقدم دليل عدم افتقاره للمخصص

تحفة المريد للباجوري

٥٥ واعلم انه كما لا يقال علمه مكتسب لا يقال علمه ضروري ولا نظري ولا بديهي اما الضروري فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال

وهو صحيح في حقه تعالى لكن يطلق ايضا على مقارنة الضرورة فيمتنع ان يقال علمه ضروري خوفا من توهم هذا المعنى وأمّا النظري فهو ما توقف
على النظر والاستدلال فهو مرادف للكسبي على تعريفه الاول فيمتنع ان يقال علمه نظري لاستلزامه الحدوث كما مر في الكسبي واما البديهي
فهو وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال فيكون مرادفا للضروري على حد معنييه لكن يطلق ايضا على العلم الحاصل للنفس
بغتة يقال بده النفس الامر اذا اتاها بغتة فيمتنع ان يقال علمه بديهي لايهامه هذا المعنى [illegible]
وهي متعلقة بكل الممكنات ايضا

فقدرة بممكن تعلقت * بلا تناهي ما به تعلقت * ووحدة اوجب لها ومثل ذي * ارادة والعلم لكن عم ذي

واعلم ان
صفات المعاني من حيث التعلق وعدمه ومن حيث عموم التعلق للواجبات والجائزات والمستحيلات وخصوصه بالممكنات او بالموجودات
اقسام اربعة الاول ما يتعلق بالممكنات وهو القدرة والارادة لكن تعلق الاولى تعلق ايجاد واعدام وتعلق الثانية تعلق تخصيص
والثاني ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام لكن تعلق الاول تعلق انكشاف وتعلق الثاني تعلق دلالة
والثالث ما يتعلق بالموجودات وهو السمع والبصر والادراك ان قيل به والرابع ما لا يتعلق بشيء وهو الحياة وقد ذكرها المص
على هذا الترتيب كما ستراه ومعرفة التعلقات غير واجبة على المكلف لانها من غوامض علم الكلام كما نقله البراوي عن سيده
محمد الصغير وذكره الشيخ الشنواني قوله بممكن تعلقت ا والمراد بالممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته ولو وجب وجوده او عدمه
لغيره فالذي تعلق علمه تعالى بوجوده من الممكنات فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب وجوده لغيره كايمان من علم الله ايمانه
والذي تعلق علمه تعالى بعدم وجوده فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره كايمان من علم الله عدم ايمانه كابي جهل
لكن تعلق القدرة بالذي تعلق علم الله بعدم وجوده تعلق صلوحي لا تنجيزي والا لانقلب العلم جهلا وهو محال وبذلك تجمع بين القولين
فالقول بانه من متعلقات القدرة محمول على انه من متعلقاتها باعتبار التعلق الصلوحي والقول بانه ليس من متعلقات القدرة محمول
على انه ليس من متعلقاتها باعتبار التعلق التنجيزي وعلم من ذلك ان للقدرة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها في الازل للايجاد
والاعدام فيما لا يزال وتنجيزيا حادثا وهو الايجاد والاعدام بها بالفعل وهذا على سبيل الاجمال واما على سبيل التفصيل فلها تعلقات
سبعة وقد تقدم بيانها وخرج بالممكن الواجب والمستحيل فلا تتعلق القدرة بهما لانها ان تعلقت بوجود الواجب لزم تحصيل
الحاصل وان تعلقت بعدمه لزم انقلاب حقيقة الواجب فان حقيقته ما لا يقبل العدم وان تعلقت بالمستحيل فعلى العكس من ذلك
قوله بلا تناهي ما به تعلقت اي الممكن الذي تعلقت به القدرة متلبس بعدم التناهي فمتعلقات القدرة لا تنتهي الى حد ونهاية اذ منها
نعيم الجنان وهو متجدد شيئا فشيئا وهكذا واما ما وجد في الخارج من الممكن فهو متناه لان كل ما حصره الوجود من الممكن فهو متناه
لاستحالة حوادث لا نهاية لها ويدل على عدم تناهي متعلقات القدرة قوله تعالى والله على كل شيء قدير وقوله تعالى خلق كل شيء
فقدره تقديرا اي كل شيء ممكن في الآيتين قوله ومثل ذي ارادة اي ومثل القدرة ارادة فاسم الاشارة عائد للقدرة فالمعنى ان
ارادة الله تعالى مثل قدرته في الامور الثلثة المتقدمة التي هي تعلقها بكل ممكن وعدم تناهي متعلقاتها وايجاب الوحدة لها بلا تفاوت
بينهما فالمثلية انما هي في هذه الثلثة وان اختلفت جهة التعلق فيهما فان القدرة انما تتعلق بالممكنات تعلق الايجاد والاعدام والارادة
انما تتعلق بها تعلق تخصيص فتخصص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتقابلات كالوجود والعدم وكونه بهذه الصفة او بصفة
اخرى وهكذا ويدل على عموم تعلق الارادة الادلة العقلية كان يقال لو تعلقت ببعض دون البعض لزم عليه الترجيح بلا مرجح
واللازم باطل والادلة السمعية كقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والمراد من ذلك والله اعلم انه
متى تعلقت ارادته وقدرته بشيء برز حالا فهو كناية عن سرعة وجود مراده تعالى وعدم تخلفه وليس المراد من ذلك ما هو ظاهره
من انه تعالى اذا اراد شيئا يصدر منه امر للكائنات بلفظ كن واعلم ان للارادة تعلقين تعلقا صلوحيا قديما وهو صلاحيتها
في الازل لتخصيص الممكن بالوجود او بالعدم وبالغنى او بالفقر وهكذا وتعلقا تنجيزيا قديما وهو تخصيص الله بها ازلا الممكن ببعض
ما يجوز عليه من الممكنات السابقة وزاد بعضهم تعلقا ثالثا وهو تعلقها بالممكن حين وجوده بالفعل فيكون تعلقا تنجيزيا حادثا والحق
ان هذا ليس بتعلق وانما هو اظهار للتعلق كما تقدم قوله والعلم معطوف على قوله ارادة فهو مثل القدرة ايضا في الامور الثلثة
السابقة وهي تعلقه بالممكنات وعدم تناهي متعلقاته وايجاب الوحدة له باجماع من يعتد باجماعه فانه لم يذهب احد الى تعدد
علمه تعالى بعدد المعلومات الا ابو سهل الصعلوكي فقال بعلوم قديمة لا نهاية لها ولا يرد عليه استحالة دخول ما لا نهاية له في الوجود
لان الدليل انما قام على هذه الاستحالة في الحادث دون القديم ا ه واعلم ان تعلقات القدرة والارادة مترتبة عند اهل الحق باعتبار
التعقل فقط في التعلقات القديمة وفي الحقيقة ايضا في الحادثة منها مع القديم فيتبين تعلق القدرة الصلوحي القديم وتعلق الارادة

ارادة الصلوحي القديم والتنجيزي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم ترتيب في التعقل فتتعقل اولا تعلق العلم ثم تعلق الارادة ثم تعلق القدرة فتعلق القدرة تابع لتعلق القدرة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم وليس بين هذه التعلقات ترتيب في الخارج لانها قديمة والقديم لا ترتيب فيه خارجا والا لزم ان المتأخر حادث وبين تعلق القدرة التنجيزية الحادث وتعلق الارادة التنجيزي القديم والصلوحي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم كما مر ترتيب في الخارج وفي التعقل لان تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخر من هذه التعلقات القديمة ضرورة تأخر الحادث عن القديم واما تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به فبينهما ترتيب في الخارج وفي التعقل فيكون تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخرا عن تعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به وقيل بينهما ترتيب في التعقل فقط لانه لا يتأخر مراد الله عن ارادته ؟ مخلصا من حاشية العلامة الشنواني مع شرح الشيخ عبد السلام فادع لي ذلهم بحسن الختام تحفة المريد للعلامة الباجوري اختصارا

لما تكلم على الصفة النفسية وعلى الصفات السلبية شرع يتكلم على صفات المعاني مقدما لها على الصفات المعنوية لكونها كالاصل لها وتكلم هنا في صفات المعاني للبيان فالمراد الصفات التي هي المعاني وهي جمع معنى وهو لغة ما قابل الذات فيشمل النفسية والسلبية واصطلاحا كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكما ككونه قادرا فانه لازم للقدرة وفي الحقيقة المعاني والمعنوية متلازمان لكنهم لاحظوا الوجودي اصلا لغيره تحفة المريد

٥٥ هذه التحشية متعلقة في الصحيفة المذكورة ايضا

وقدرة ارادة وغايرت * امرا وعلما والرضا كما ثبت

اي واجب له قدرة وهي لغة القوة والاستطاعة كما قاله المؤلف في كبيره وعرفا صفة ازلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة وهذا رسم لا حد حقيقي وكذا سائر تعريفات المذكورات للصفات لانه لا يعلم كنه ذاته وصفاته اي حقيقة ذلك الا هو وفي قولنا يتأتى بها ايجاد كل ممكن واعدامه اشارة الى تعلقها الصلوحي القديم في الازل للايجاد والاعدام فيما لا يزال وتتعلق بعدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا وباستمراره الوجود بعد العدم وباستمرار العدم بعد الوجود تعلق قبضة في هذه الثلاثة بمعنى ان الممكن في قبضة القدرة فان شاء الله ابقاه على عدمه او على وجوده وان شاء اوجده او اعدمه وتتعلق بايجادنا بالفعل بعد العدم السابق وباعدامنا بالفعل بعد الوجود وبايجادنا بالفعل حين البعث تعلقا تنجيزيا حادثا في هذه الثلاثة فاقسام تعلقات القدرة سبعة تفصيلا صلوحي قديم وتعلقات القبضة ثلثة والتعلقات التنجيزية ثلاثة فالجملة ما ذكر كما وضحه شيخنا في رسالته واما العدم الازلي فلا تتعلق به القدرة لانه واجب تحفة المريد

هذه ايضا متعلقة بالصحيفة المذكورة

٦٥ وقد عرف الشيخ السنوسي الحياة بتعريف يشمل الحياة القديمة والحادثة حيث قال هي صفة تصحح لمن قامت به الادراك اي تصحح لمن قامت به ان يتصف بصفات الادراك ولا يضره الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث لانه رسم لا حد وعرف بعضهم كلا منهما بتعريف يخصه فعرف الحياة القديمة بقوله صفة ازلية تقتضي صحة العلم اي تقتضي صحة الاتصاف به وكما تقتضي صحة الاتصاف بالعلم تقتضي صحة الاتصاف بغيره من الصفات الواجبة وانما اقتصر على العلم لانه شرط في غيره وشرط الشرط شرط والتعبير بلفظ صحة لان الحياة لا تستلزم العلم بالفعل لكن العلم واجب في حقه تعالى للدليل السابق واما في حقنا فقد ينتفي العلم مع وجود الحياة كما في المجنون فانه حي مع انتفاء العلم عنه وعرف الحياة بقوله هي كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الارادية اي عرض يلزمها قبول الاحساس وقبول الحركة الارادية بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بحركة محركه وحياة الله لذاته ليست بروح وحياتنا ليست لذاتنا بل بسبب روح ودليل وجوب الحياة له تعالى ان نقول الله متصف بالقدرة والارادة والعلم وكل من كان كذلك تجب له الحياة فالله تجب له الحياة تحفة المريد

٧٥ هذه متعلقة بتلك الصحيفة بعد العلامة فيها

واعلم ان للسمع والبصر والادراك على القول به والقول بانه يتعلق بكل موجود ثلث تعلقات تعلقا تنجيزيا قديما وهو التعلق بذات الله تعالى وصفاته وصلوحيا قديما وهو التعلق بنا قبل وجودنا وتنجيزيا حادثا وهو التعلق بنا بعد وجودنا ووجوب التعلق لهذه الصفات مستفاد من صيغة الامر في قوله انظر كما استفيد عدم تناهي متعلقاتها من اداة العموم الداخلة على موجود وسكت المص عن وعدة هذه الصفات تعلم بما من وجوبها النظائر ها كالقدرة والارادة اذ لا فرق وللابطال في كلام المص تحفة المريد على جوهرة التوحيد

٧٥ وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الأصوات وغيرها كالذوات كما سيأتي في قوله وكل موجود أنط للسمع به وهذه طريقة السنوسي ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمسموعات فيحتمل أن مراده بالمسموعات في حقنا وهي الأصوات فيكون مخالفاً لطريقة السنوسي ومن تبعه ويحتمل أن مراده المسموعات في حقه تعالى وهي الموجودات الأصوات وغيرها فيكون موافقاً لطريقة السنوسي اهـ وأما السمع الحادث فهو قوة مودعة في العصب المفروش في معقر الصماخ تدرك بها الأصوات على وجه العادة وقد يدرك بها غير الأصوات فقد سمع سيدنا موسى كلام الله القديم وهو ليس بحرف ولا بصوت تحفة المريد

---

٨٥ وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الذوات وغيرها كما يعلم من قوله فيما يأتي كذا البصر كما هو طريقة السنوسي ومن تبعه وقال السعد تتعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده المبصرات في حقنا وهي الذوات والألوان فيكون مخالفاً لطريقة السنوسي ومن تبعه ويحتمل أن مراده المبصرات في حقه تعالى وهي الموجودات الذوات وغيرها فيكون موافقاً لطريقة السنوسي وأما البصر الحادث فهو قوة مخلوقة في العصبتين المجوفتين المتلاقيتين تلاقياً صليبياً هكذا + أو المتلاقيتين تلاقياً والعين ظهر أحدهما في ظهر الأخرى هكذا X تدرك بها الأضواء اهـ تحفة المريد

---

٩٥ قوله والإرادة وهي لغة مطلق القصد وعرفاً صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهو الممكنات المتقابلات الستة المنظومة في قول بعضهم الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات * أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روى الثقات ومعنى كونها متقابلات أنها متنافيات فالوجود يقابل العدم وبالعكس فهذا قسم أول وبعض الصفات يقابل بعضاً ككونه أبيض مثلاً يقابل كونه أسود وهذا قسم ثان وبعض الأزمنة يقابل بعضاً ككونه في زمن الطوفان مثلاً يقابل كونه في زمن سيدنا محمد وهذا القسم ثالث وبعض الأمكنة يقابل بعضاً ككونه في مكان كذا كمصر يقابل كونه في مكان غيره كبولاق وهذا قسم رابع وبعض الجهات يقابل بعضاً ككونه في جهة المشرق يقابل كونه في جهة المغرب وهذا قسم خامس وبعض المقادير يقابل بعضاً ككونه طويلاً مثلاً يقابل كونه قصيراً وهذا قسم سادس وفي قولنا قديمة رد على الكرامية حيث قالوا بأنها صفة حادثة قائمة بالذات وفي قولنا زائدة على الذات رد على ضرار من المعتزلة حيث قال إنها نفس الذات وفي قولنا قائمة به رد على الجبائي من المعتزلة حيث قال إنها صفة قائمة لا بمحل وفيه رد على النجار حيث قال إنها صفة سلبية وفسرها بعدم كون الفاعل ساهياً أو مكرهاً والصفة السلبية لا قيام لها لكونها أمراً عدمياً وقد مر الكلام في بيان معنى التعلق التنجيزي والصلوحي للإرادة في شرح قول الجوهرة فقدرة بممكن تعلقت في صحيفة فراجعه وتمية الصحيفة التي ذكر فيها قوله اعلم أن للإرادة تعلقين اهـ تحفة المريد

قوله توجب اهـ قال شيخ الإسلام أي من الفعل والترك بمعنى أنها صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى وإنما لم تتساو نسبة الإرادة إلى التعلقين أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره احتيج إلى مخصص آخر غيرها لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فيتسلسل الإرادة وإلا فإن كان تعلقها بإحدى الجانبين لذاتها دون الآخر لزم وجوب ذلك الذي تعلقت به وسلب الاختيار وإنا نقول لا نسلم ذلك بل الإرادة صفة تعلقها بأحدهما أو وقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا يحتاج إلى إرادة أخرى ووجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لأنه فرعه انتهى مع زيادة وفي شرح المقاصد أن تعلق القدرة والإرادة إما قديم فيلزم قدم العالم وإما حادث فيتسلسل الحوادث ورد بالمنع لجواز أن تعلقها في الأزل بإيجاده فيما لا يزال أو يكون حدوث تعلقها في الأزل بإيجاده فيما لا يزال أو يكون حدوث تعلقها لذاتها انتهى وقال ابن قاسم اهـ وقوله لجواز راجع لمنع الشق الأول وقوله ويكون راجع لمنع الشق الثاني حاشية ملا إلياس

---

١ قوله لكل أي لكل واحد من المقدورين وكل واحد من الأزمنة الماضي والحال والاستقبال يعني ليست الإرادة نفس القدرة لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السوية بل فيه تنبيه إلى مغايرة القدرة والإرادة فإن نسبة القدرة إلى طرفي المقدور على السواء بخلاف الإرادة ملا إلياس

٢ قوله وكون تعلق اهـ أي وليست الإرادة نفس العلم كما قال الحكماء لأن العلم تابع اهـ يعني لا دخل للعلم في تخصيص المقدور بوقت دون وقت بل تابع للوقوع قال شيخ الإسلام بالجر عطف على استواء والمراد أنا نأخذ العلم من طرف المقدور فإن كان قد وقع قلنا تعلق العلم بأنه واقع وإن كان لم يقع ولا بد من وقوعه قلنا تعلق العلم بأنه سيوجد وإن كان قد وجد وعدم قلنا تعلق العلم بوجوده وعدمه بعده وتوهمها كما تعلق بها قبل وجودها ملا إلياس



بدونه وكذا لو كان بدز يد غيره لكان اليد غير نفسها هذا
كلامه ولا يخفى ما فيه (وهي) اي صفاته الازلية (العلم) وهي
صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي
صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي
صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) بمعنى القدرة
(والسمع) وهي صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهي صفة
تتعلق بالمبصرات فتدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل
والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم
من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم
والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة
يحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما
عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين
في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل
وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وتبعا ذكر تنبيه على الرد على من
زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى

المشتق في هذا التعريف دور لان المعرف بالمعنى الاصطلاحي
وهو الصفة والمعرف بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس
مشتقا من العلم بمعنى الصفة التي ولا نسلم جريان الاشتقاق
بينهما عصام الدين

قال في شرح المقاصد فالصواب على مذهب النافين للتكوين ان يقال
ان للقدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث احدهما ازلي
وهو ما مر من صحة الفعل والترك والثاني متجدد وهو
تعلق القدرة بالحادث وقت تأثيرها فيه وقد اشار
الشارح الى هذا القول بقوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها
بها وسيجيء ان شاء الله ان المختار عند المحققين هو نفي
صفة التكوين وانه لا دليل على انها صفة اخرى سوى
القدرة والارادة انتهى عصام

اي الموصوف بها يؤثر اي يوجد المقدورات فاسناد التقدير
والتأثير الى القدرة مجازي قال شيخ الاسلام اي بالايجاد
والاعدام واعلم ان قدرة الله تعالى لا توصف بالتناهي
لانه من خواص الكم والقدرة يجب انها من الكيف
وان تعلقها غير متناه بالقوة وان تناهي بالفعل بمعنى
انه لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراءه وان كان
كلما تعلق به بالفعل متناهيا وكذا القول في سائر صفاته
تعالى الا العلم فان تعلقاته القديمة غير متناهية بالفعل
ايضا عصام

قيل ذكرها للتنبيه على الترادف وقيل لا يخفى ان ذكرها لمصلحة
لذلك الغرض اولى ولكنه الفصل بينها وبين القدرة نفيه
والتنبيه على صحة اطلاق القوة على الله تعالى بان يقال انه
ذو القوة المتين وهو القوي العزيز كما ورد في النص عصام

قال العصام في تحقيق اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع
تعالى اتم من الاسماع والابصار من العلم بالمسموع والمبصر
من غير سماع وابصار علم انهما صفتان زائدتان مغايرتان للعلم

وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازلية تسمى بالتكوين وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق (والترزيق) وهو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات وهي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) وهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او بالكتابة او بالاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره

قوله انه امر به كيف متعلق بقوله مبنيه على الرد تقديرا لكلام ان فيما ذكر مبنيها على الرد على من زعم ان معنى ارادة فعل غيره آمر به كيف لا يكون الرد وقد امر كل مكلف ؟ ملاس

٧ والالزوم عجزه او تمنيه باطل نسخه

قوله كيف استبعاد لمذهبه ورد له اي كيف يكون الارادة بمعنى الامر والحال انه تعالى امر كل مكلف ولم يأمر البعض ولو كان الارادة والمشية امرا لما تخلف الائتمار ومن مع انه ليس كذلك لان الله تعالى امر كل انسان من الكفار وغيره بالايمان مع ان الكافر ليس بمسلم فعلم ان الله تعالى امر ولكن لم يرد فالارادة والامر ليسا بمعنى واحد ملاس

فثبت ان الارادة والامر متغايران قال الخيالي الملازمة غير مسلمة عندهم اي عند القائلين بان ارادة الله تعالى فعل غيره آمر به فانهم لا يقولون بان المشية سبب لوقوع المراد نعم لو شاء الله تعالى شيئا مشية قسر والجاء لوقع ذلك الشيء فلا تكون الملازمة ممنوعة وصرح اهل المنطق بان لفظان ولو واذا في الشرطية المتصلة علامة الاتصال وعلى هذا فلا تكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا تدبر ملاس

قيل مشية الله تعالى صفة ازلية لا يطلع عليها اللوح ولا القلم ولا الانبياء ولا الملائكة المقربون وارادته صفة ازلية لا يطلع عليها المذكورون الا ان المشية في حقنا تقتضي الوجود والارادة تقتضي الطلب ولهذا اذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقك ينوي الطلاق يقع في المشية ولا يقع في الارادة وان نوى لان الاول يقتضي الوجود والثاني يقتضي الطلب والطلب يقتضي المطلوب ولا يقتضي الوقوع

قيل ان التكوين والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة يراد بكلها معنى واحد وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ملاس

١٠

وقد اختلف اهل الملل والمذاهب في معنى كلامه تعالى فقال اهل السنة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والاعراب والبناء ومنزهة عن السكوت النفسي بان لا يدبر في نفسه الكلام مع القدرة عليه ومنزهة عن الآفة الباطنية بان لا يقدر على ذلك كما في حال الخرس والطفولية وقالت الحشوية وطائفة سموا انفسهم بالحنابلة كلامه تعالى هو الحروف والاصوات المتوالية المترتبة ويزعمون انها قديمة وتعالى بعضهم حتى زعم قدم هذه الحروف التي نقرؤها والرسوم بل تجاوز جهل بعضهم بغلاف المصحف وقالت المعتزلة كلامه تعالى هو الحروف والاصوات الحادثة غير قائمة بذاته تعالى معنى كونه متكلما عندهم انه خالق للكلام في بعض الاجسام لزعمهم ان الكلام لا يكون الا بحروف وهو مردود بان الكلام النفسي ثابت لغة كما في قول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيها لكن لها اقسام اعتبارية فمن حيث تعلقه بطلب فعل الصلاة مثلا امر ومن حيث تعلقه بطلب ترك الزنا مثلا نهي ومن حيث تعلقه بان فرعون كذا مثلا خبر ومن حيث تعلقه بان الطائع له الجنة وعد ومن حيث تعلقه بان العاصي يدخل النار وعيد الى غير ذلك وتعلقه بالنسبة لغير الامر والنهي تعلق تنجيزي قديم واما بالنسبة للامر والنهي فان لم يشترط فيهما وجود المأمور والمنهي فكذلك وان اشترط فيهما ذلك كان التعلق فيهما صلوحيا قبل وجود المأمور والمنهي وتنجيزيا حادثا بعد وجودهما واعلم ان كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى وعلى الكلام اللفظي بمعنى انه خلقه وليس لاحد في اصل تركيبه كسب وعلى هذا المعنى يحمل قول السيدة عائشة ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى واطلاقه عليهما قيل بالاشتراك وقيل حقيقي في النفسي مجاز في اللفظي ومع ذلك كل من انكر ان ما بين دفتي المصحف كلام الله فقد كفر الا انه يريد انه ليس هو الصفة القائمة بذاته تعالى ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثا لا يجوز ان يقال القرآن حادث الا في مقام التعليم لانه يطلق على الصفة القائمة بذاته تعالى ايضا لكن مجازا على الارجح فربما يتوهم من اطلاق ان القرآن حادث ان الصفة القائمة بذاته تعالى حادثة ولذا اضرب الامام احمد بن حنبل وحبس على ان يقول بخلق القرآن فلم يرض وقال السنوسي وغيره من المتقدمين ان الالفاظ التي نقرؤها تدل على الكلام القديم وهذا خلاف التحقيق لان بعض مدلوله قديم كما في قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وبعض مدلوله حادث كما في قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى والتحقيق ان هذه الالفاظ تدل على بعض مدلول الكلام القديم لانه يدل على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات فالالفاظ التي نقرؤها تدل على بعض هذا المدلول فلو كشف عنا الحجاب وفهمنا من الكلام القديم طلبا لاقامة الصلوة مثلا نفهم ذلك من قوله تعالى اقيموا الصلوة ويصح ان يكون المراد ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة عقلية التزامية بحسب العرف فان من اضيف له كلام لفظي دل عرفا على ان له كلاما نفسيا وقد اضيف له تعالى كلام لفظي كالقرآن فانه كلام الله قطعا بمعنى انه خلقه في اللوح المحفوظ فدل التزاما على ان له تعالى كلاما نفسيا وهذا هو المراد بقولهم القرآن حادث ومدلوله قديم فارادوا بمدلوله الكلام النفسي والحاصل ان للالفاظ التي نقرؤها دلالتين اولاهما التزامية عقلية عرفا كدلالة اللفظ على حياة اللافظ والمدلول بهذه الدلالة هو الكلام القديم وهذا محمل كلام السنوسي ومن تبعه وثانيتهما وضعية لفظية والمدلول بهذه الدلالة بعضه قديم وبعضه وهذا محمل كلام القرافي وغيره فلا تنافي بين القولين كما يصرح به بعض حواشي الكريدلية [illegible]

محمد الكريدي

١١

قال العصام والظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف تقام بذاته قال قدس كال وهذا هو النظم العربي وقد عبر عنها بالنظم السرياني وهو الزبور وبالنظم اليوناني وهو الانجيل وبالنظم العبراني كما هو التورية والصفة المعبر عنها في الكل واحد وهي الكلام النفسي الازلي ع ملس

اي الصفة القديمة واما على الثانية اي على الدلالة بالوضع وهي التي اعتبرها العلامة ابن قاسم وكذا القرافي فالمدلول بها مساو للمدلول الذي يدل عليه الصفة القديمة فكل من المسلكين صحيح

اخو المرحوم رحمه الله

١٢

قوله معنى هو عبارة عما عناه العاني وقصده القاصد قال شيخ الاسلام اي مغاير المدلول لفظ الخبر مثلا لانه واحد لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات وذلك المدلول يتغير فان قولك زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام عبارات عن معنى وهو كون زيد عليه في نفس الامر وفي الخارج واحد وهي مختلفة المدلولات وغير المتغير مغاير لما يتغير ملس

[illegible] عبارة عن مدلول الخبر [illegible]

١٣

كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا حاجة الى اثبات صفة وسماها الكلام لانه اما عين العلم او عين الارادة فاجاب بقوله وهو اي ...

١٤

قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه فحينئذ يوجد الكلام ولا يوجد العلم قال شيخ الاسلام اورد عليه امران الاول ان هذا من قياس الغائب

على الشاهد وقد تقرر بطلانه في حقه تعالى وجوابه انه ليس المراد اثبات تغاير وصفي الكلام والعلم في حقه تعالى بقياس الغائب على الشاهد بل المراد انه بعد اتصافه تعالى بكل منهما بالنصوص القاطعة وكون الاصل تغاير معاني الالفاظ يقال مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه والمراد من كل منهما المعنى اللائق بجلاله تعالى الثاني ما ذكره انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما يخبر به بالضرورة وجوابه ان الكلام النفسي الذي يجده المخبر حين الخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت كما يدل عليه الوجدان فان الذي يزيل الاشكال في هذا المقام مراجعة الوجدان فنجد انا كثيرا ما نتصور النسبة وطرفيها وما لم يقصد الاخبار لم يجد ذلك المعنى المسمى بالكلام النفسي واذا قصد الاخبار وجد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسبة فقد ظهر ان ذلك المعنى ليس شيئا من العلوم انتهى قيل اما التصورية فلا انفكاك عنها واما التصديقية فلتحققه بدونها ع ملاس

١٥ ما لتحقيقه بحث ٩٠ ف

قوله لكن امر عبده ؟ اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته الا ترى ان الامر النفسي الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة للطلب الحاصل للمتكلم فانه اراد بها انه قد عبر ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد بها ترجمة عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد به ما لم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف في هذا الكلام كسلي وقال شيخ الاسلام اي فانه يامره ولا يريد ان يفعل بل يريد عدمه ليظهر عذره عند من يلومه بضربه ع ملاس

١١

قوله وفي هذا ردا ؟ ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور في الفرقتان الاولتان شرح مواقف

١٢

قوله حيث ذهبوا ؟ وقالت المعتزلة كلام الله تعالى اصوات وحروف لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية وهذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره نحن فنقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنها نثبت وراء ذلك المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى شرح مواقف

لانهم اختلفوا في لفظ القرآن انه في اي محل خلق فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم انه لفظ جبرائيل عليه السلام وذهب آخرون الى انه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم حجة الاول قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وحجة الثاني قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وحجة الثالث قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك فان النزول على القلب انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي صلى الله عليه وسلم قال صاحب الصحائف والاول اقرب الى الكمال والعظمة واولى بكلام الله تعالى معجزا حاشية اذا لم نزوا فان ذا لذلك

١٣

قوله ليس صفة له اي ليس الكلام صفة لله تعالى لان المعتزلة قالوا اذا اراد الله تعالى ان يتكلم بامر او نهي او خبر او غيرها من سائر انواع الكلام خلق ذلك في جرم من الاجرام واسمع ذلك من يشاء من ملائكته ورسله قال السنوسي وهذا المذهب واضح الفساد لانه يستلزم امتناع ما علمت صحته من الكلام في حق العالم وايضا اذا لم يكن في الذات العلية امر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد وانما هي موجودة في الاجرام الحادثة فالمكلفون اذا عابدون لتلك الاجرام اذ هي الآمرة والناهية الى آخر ما في شرح المقدمة ع ملا الياس

١٤

قوله ضرورة ؟ هذه الضرورة ليست بمعنى البداهة لان الضرورة بمعنى البداهة ما لا يحتاج الى دليل وههنا يحتاج الى دليل فثبت ان الضرورة ههنا ضرورة الدين يعني يجب علينا ان نعتقد ان الحوادث لا تقوم بذات الله تعالى تأمل عاصمه ملا الياس

وتسمى هذا كلاماً نفسياً على ما أشار إليه الأخطل بقوله إن الكلام
لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال
عمر رضي الله عنه إني زورت في نفسي مقالة وكثيراً ما تقول
لصاحبك إن في نفسي كلاماً أريد أن أذكره لك والدليل على
ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام
أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة
الكلام فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة
والحياة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام ولما كان في
الثلثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها
وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) أي الله تعالى
متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع إثبات المشتق للشيء
من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث
ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له (أزلية
ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس
الحروف والأصوات) ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث

والأصل في الإطلاق الحقيقة وإذا ثبت أن الباري تعالى متكلم وأنه لا معنى للمتكلم إلا من قامت به صفة الكلام وأن الكلام نفسي وحسي وأنه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعالى تعين النفسي ولا يكون إلا قديماً

٥ قال شيخ الإسلام أي المغايرة للعلم والإرادة فقط فما قيل إن الإجماع والتواتر إنما يدلان على ثبوت صفة الكلام لا على كونه مغايراً للعلم قال العصام وفيه بحث لأن المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الإجماع مع مخالفتهم ويمكن دفعه بأنه ليس المراد إجماع الأئمة على ثبوت صفة الكلام بل إجماع الأئمة على أنه متكلم فقوله أنه متكلم معمول الإجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع ع ملاس

٦ قوله وتواتر النقل أي لأنهم يقولون إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فيثبت المدعى فإن قلت العلم بصدق النبي عم موقوف على تصديق الله تعالى إياه إذ لا طريق إلى العلم سواه وتصديق الله تعالى إياه إخبار عن كونه صادقاً وهو كلام خاص فإثبات الكلام به دور قلنا لا نسلم أن تصديقه إياه كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت قاله شيخ الإسلام وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ملاس

٧ وإنما كان الدليل على ثبوت صفة الكلام هو الإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء دون القرآن لئلا يلزم الدور لأن القرآن موقوف على ثبوت صفة الكلام فلو أثبت صفة الكلام بالقرآن يكون صفة الكلام موقوفاً أيضاً على القرآن فيلزم الدور ع م

٨ قال شيخ الإسلام هذا عند الماتريدية ووافقهم الأشعرية على إثبات ما عدا التكوين وردّ التكوين إلى القدرة كما سيأتي فالصفات عندهم سبعة وأثبت الأشعري البقاء بدل التكوين ورده المحققون أصحابه فقالوا إن البقاء هو أمر إضافي إذ هو

بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اي الكلام (صفة) اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الاخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيتان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر عليه فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل

---

(١) ... وان لم يوجد كان كلاما لغوا ... ان دخل ... اجنبيا بايراد كان

(٢) وفيه بحث اذ الكرامية والحنابلة في ان كلامه من جنس الحروف والاصوات واما في القديم فلا يفهم شقاصد

(٣) يعني كلامه تعالى معنى قائم بذاته تعالى ازلي مناف للسكوت والآفة يعبر عنه بالعبارة فاذا اعبر عنه بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية والاختلاف في العبارة دون المسمى كما ان ذكر الله تعالى بالنسبة متعددة ولغات مختلفة شرح المقاصد

(٤) والسكوت اللفظي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والسكوت النفسي هو ان لا يريد في نفسه التكلم والآفة اللفظي هو عدم مطاوعة الآلات والآفة النفسي هي ان لا يقدر في نفسه على ارادة التكلم قول احمد

(٥) قال العصام الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلات لانه قد يكون بعدم الآلات اما بحسب الفطرة او لعارض وضعف الآلة وعدم بلوغها حد القوة ايضا فطري فلا يحسن مقابلته لعدم المطاوعة بحسب الفطرة ٢ ملاس

(٦) قال العصام يعني ان هذا الحكم انما يتحقق على الكلام اللفظي فكلمة انما ليست صلة الصدق وهذا امنع للمدعى بمعنى طلب الدليل عليه وهو موجه قبل الاستدلال او كلمة على صلة التصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ملا الياس

(٧) والاولى ان يقال اذ السكوت والآفة انما ينافيان الكلام اللفظي لا النفسي والكلام فيه وايضا ان يقال اذ الكلام اللفظي ينافي السكوت والآفة دون النفسي والكلام فيه فتأمل ع ع

(٨) حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات

٧
قوله إذ السكوت والخرس وهما نوعان خرس وسكوت على اللسان وهما ينافيان آلة الكلام وخرس وسكوت في القلب وهما الامساك عن التفكر كالطفولية والبهيمة التي تمنع من تصوير المعنى في النفس والمراد هو الثاني لأنه هو الذي ينافي النفسي شرح
شرح عمدة

وعندنا أسماؤه العظيمة كذا صفات ذاته قديمة

هذا أي قوله وعندنا الخ لا تعلق للشرح لأنه بحث مستقل لم يذكر فيه إلا أنه لما فرغ مما يتعلق بالصفات حسن أن يتلوه بالأسماء لكونها مما يجب الاعتقاد فيها بقدمها ولذلك كتبناه هنا فقوله وعندنا الخ لما فرغ من الصفات وتعلقاتها شرع في بحث يجب اعتقاده فيجب على الإنسان أن يعتقد أن أسماءه العظيمة قديمة وكذا صفات ذاته وتقديم الظرف للحصر والضمير لأهل الحق فالمعنى وأسماؤه العظيمة قديمة عند معاشر أهل الحق خلافاً للمعتزلة في قولهم بأن أسماءه تعالى حادثة وأنها من وضع الخلق واستشكل الأول بأن الأسماء ألفاظ وهي حادثة قطعاً لكون الأسماء حادثة فكيف توصف الأسماء بالقدم وأجيب بأنها قديمة لا باعتبار ذاتها بل باعتبار التسمية بما ذكرت في هذا الجواب بأن التسمية وضع الاسم للمسمى وحيث كان الاسم حادثاً كانت التسمية حادثة وأجيب بأن قدمها أن الله صالح لها أزلاً فهي قديمة باعتبار الصلاحية وفيه أن هذا لا يحسن في الرد على المعتزلة الذين يقولون إنها من وضع الخلق أولاً ينافيه وبعضهم أجاب بأن قدمها من حيث علم الله تعالى وتقديره في الأزل وفيه أن جميع الحوادث كذلك وقيل إن قدمها من حيث مدلولها وفيه أن قدم المدلول يرجع لما سبق من قدم الذات والصفات ولا يحسن في الرد على المعتزلة فيما سبق ونقل العلامة الملوي عند سيدنا محمد بن عبد الله العربي أن من كلام الله القديم أسماءه فهي المحكوم عليها بالقدم كما أن منه أمراً ونهياً وعلى هذا فالمراد بالتسمية القديمة دلالة الكلام أزلاً على معاني الأسماء من غير تبعيض ولا تجزئة في الكلام وهو الذي يشرح له الصدر ولا يرد أنهم لم يذكروا من أقسام الكلام الأسماء القديمة لأن تقسيمهم ليس حاصراً بل اقتصروا على ما هم باعتبار ما ظهر لهم كيف ومدلوله لا يدخل تحت حصر وأشار العلامة الملوي في آخر عبارته إلى أن القدم هنا ليس بمعنى عدم الأولية بل بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق فهي من وضعه تعالى قبل خلقه ثم ألهمها للنور المحمدي ثم للملائكة ثم للخلق خلافاً للمعتزلة في قولهم بأنها من وضع البشر وفي هذا الكلام تسليم أن الأسماء ليست أزلية كما لا يخفى وبالجملة فهذا البحث لم يصف ونقل عن القرطبي أن من قال الاسم مشتق من السمو وهو العلو يقول لم يزل الله موصوفاً قبل وجود الخلق وعند وجودهم وبعد فنائهم فإنه لا تأثير لهم في أسمائه وهذا قول أهل السنة ومن قال الاسم مشتق من السمة يقول كان في الأزل بلا أسماء ولا صفات فلما خلق الخلق جعلوا له وبعد فنائهم يبقى بدونها وهو قول المعتزلة قال السحيمي وهو أقبح من القول بخلق القرآن اهـ أفاده العلامة الأمير مع بعض زيادة
تحفة المريد

١٠
قال فهو كما قال معنى أنه جزئي حقيقي يتكثر باعتبارات الإضافة ككون زيد كاتباً وشاعراً ومنجماً لأنه نوع واحد يتكثر إلى جزئياته أو مركب يتكثر إلى أجزائه يعني إن تعلقت صفة الكلام بالمأمور به كانت أمراً وإن تعلقت بالمنهي عنه كانت نهياً وإن تعلقت بالمخبر به كانت خبراً ملاس

١١
واعلم أن القول بوحدة صفة الكلام في نفسها مذهب جمهور الأشعرية والماتريدية وأما القول بأنها لا تتصف بأحد الأقسام المذكورة في الأزل بل فيما لا يزال فهو مذهب عبد الله بن أبي سعيد القطان من أئمة الأشعرية وقد أشار الشارح في شرح المقاصد إلى ضعفه وذكر أن الأقرب ما ذكره إمام الحرمين وهو أن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الإجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما أن بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى انتهى وما ذكره هو ظاهر كلام الماتريدية وحاصله أنه مع كونه واحداً في نفسه يتصف فيما لا يزال بهذه الأقسام
ابن عرس

١٢
ذهب الأشعري وكثير من المعتزلة إلى تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وأن العلم بذلك وذهب المحققون من الأشاعرة إلى أن العلم صفة واحدة ذات تعلق فلا تعدد لها ولا تكثر إلا في تعلقاتها وعليه اقتصر ابن السبكي وهو المعتمد وأما العلم القديم فلا تعدد فيه اتفاقاً [illegible]
شرح جوهرة التوحيد

١٣
قوله ولأنه لا دليل الخ وما لا دليل عليه يجب نفيه فإذا انتفى دليل تكثر كل واحدة من هذه الصفات ثبت وحدتها لأن الوحدة أصل [illegible]
حسن ملاس

٥
قوله لا يعقل وجود بدونها فكيف يكون المقسم صفة ازلية مع حدوث اقسامه اجيب بمنع انها اقسام في الازل بل انما يكون اقساما فيما لا يزال وهذا اخلاف الاصح في الاصول والاصح انقسامه اليها في الازل بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود كما اشار اليه السبكي في الاصول فراجعه كي رحمه الله

٦
قوله لا يوجب الاتحاد لان مغايرة هذه المفهومات معلوم بالضرورة لان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف الانشاء ولان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم رم ملا الياس

٧
قوله فان قيل الخ هذا السؤال نشأ من طرف المعتزلة القائلين بعدم الكلام النفسي قال شيخ الاسلام هذه شبهة من قبل المنكرين للكلام النفسي وحاصل الجواب ان الاخبار انما يلزمه الكذب لو اتصف في الازل بزمان من الازمنة وليس متصفا وان السفه والعبث انما يلزمان لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل ممن سيكون ويصير اهلا له كما في طلب التعلم من ولد اخبر عنه صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف ملا الياس

٨
قوله ولا اخبار الخ يعني سمعنا الله تعالى يقول انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف نستفهم الاخبار في الازل من ارسال نوح وهو بلفظ الماضي ونوح وقومه يوجد بعد وكذا اخبار الله تعالى من عصيان آدم وهو بقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى ومن ابراهيم رب اجعل هذا البلد امنا ونظائر هذه كثيرة قبل وجود هذه الافعال ويكون اخبارا عن الماضي وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل فيلزم الكذب والكذب على الله محال بابردي

٩
قوله وان جعلناه كذلك يعني كما هو رأي بعض اصحابنا والحاصل ان الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي انما يكون سفها وعبثا ان لو كان المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل حالة عدمه واما الامر والنهي بمعنى كون المعدوم مأمورا ومكلفا على تقدير وجوده وتأهله لفهم الخطاب بالامر الازلي وهو قيام الطلب القديم بذات الله تعالى الفعل من المعدوم اذا تحقق واستكمل شرائط المكلفين فلا بعد فيه بعد تحقيق الكلام النفسي قرمي

١٠
قوله في وقت وجود المأمور والحاصل ان الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي انما يكون سفها ان لو كان المعدوم مكلفا بالاتيان بالفعل حالة عدمه واما على تقدير وجوده واهليته فلا كما تقدم ايضا في حاشية شيخ الاسلام ملا الياس

١١
قوله وجود المأمور في علم الامر يعني ان الامر للمعدوم يجب في الحال لا يجوز واما الامر يجب وقت وجوده فجائز او نقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل على النبي عم كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والانتهاء عن المنهي عنه بتلك الامر والنهي ولم يكن ذلك ممتنعا كذا ههنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر حسي والمخبر عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي لان كلام النفسي يقتضي المخبر عنه العقلي والكلام الحسي يقتضي المخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم المخبر كاف للاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج رمضان افندي

١١
واعلم ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما في الكلام النفسي فيكفيه وجوده العقلي شرح معاصد

على تكثر كل منها في نفسها فإن قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما في الأزل فلا انقسام له أصلا وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر ومرجع الكل إليه لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الإعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة ورد بأنا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فإن قيل الأمر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه وعبث والإخبار في الأزل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا إن لم نجعل كلامه تعالى في الأزل أمرا ونهيا وخبرا فلا إشكال وإن جعلناه كذلك فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود المأمور في علم الآمر كما إذا قدر الرجل ابنا له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود والإخبار بالنسبة إلى الأزل لا يتصف بشيء من

أنه متصف بتلك الصفة المتعلقة بكذا لا مجرد تلك الصفة بدون التعلق ولا مجرد تعلقها لكون من الإضافات فتلك الصفة الحقيقية لما كانت أمرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهيا باعتبار تعلقها بطلب الترك في الأزل كان القرآن كلام الله تعالى قديما غير مخلوق لكونه صفة حقيقية له تعالى كلستوي ... سلكوتي

٢ أي لا بحسب التعلقات ولا من نفسه وإذا كان كذلك فيكون الكلام صفة واحدة هذا مذهب عبد الله القطان الشهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام أحد أئمة السنة قبل الأشعري قال شيخ الإسلام أورد عليه أنه يلزم أن يوجد جنس الكلام مجردا عن الأنواع وهو محال إذ لا يوجد الجنس إلا في ضمن أحد أنواعه وأجيب بأن هذه الاستحالة في الجنس والأنواع الحقيقية وهذه الأنواع اعتبارية المذهب الثاني أنها تتصف بهذه الأقسام في الأزل مع وحدتها في ذاتها قالوا وإنما يتنوع التكلم بالأمر والنهي والخبر بكلام واحد وهو ظاهر كلام الأشعرية في الماتريدية الثالث أن الكلام النفسي خمس صفات أزلية أمر ونهي وخبر ونداء واستفهام وعن الإمام الرازي أنه في الأزل خبر ومرجع بقية الأقسام إليه وأشار إليه بقوله وذهب بعضهم ؟ ملا الياس

٣ قوله أصلا أي لا حقيقة ولا اعتبارا يعني أن المقسم لا يوجد بدون الأقسام في القسمة الحقيقية كقسمة الإنسان إلى أفراده وأما في القسمة الاعتبارية كقسمة زيد إلى الضاحك والكاتب فلا فيجوز أن يوجد جنسها بذاتها ومعها أيضا قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فإن قوله تعالى أقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الأزل لفظا ومعنى حتى يتكثر بالاعتبارات وإلا كالقول بكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثرا وهو بطلانه بديهي رمضان أفندي

٤ قوله ومرجع الكل أي الأمر والنهي والاستفهام والنداء

من الازمنة اولا بالماضي ولا المستقبل ولا الحال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى اجراء الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات

واما بسنقيم ذلك في الكلام الحسي وبهذا الجواب يندفع الاشكالات ملا الياس

وهو نظير علمه تعالى فانه تعالى عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده عالم بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به لا في الاخبار ونظيره من المحسوسات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول ظهره كانت خلفه واذا حول يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل رمضان افندي

يعني ان اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القرآن فنبه على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه جيء بادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله تعالى للتنبيه على الترادف عصام الدين

قال قره كمال وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما صار حادثا انتهى اقول اصح النقل ونقله القرمي وقال لان الحنابلة قالوا كلام الله تعالى غير الحروف المؤلفة والاصوات ومع ذلك هي قديمة لان كلام الله تعالى مسموع لقوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وقد دل الدليل على ان كلام الله تعالى قديم فكذلك الحروف المسموعة ع ملاس

فان قلت كيف ذهب المعتزلة الى خلق القرآن مع وجود هذا الحديث قلت انهم جعلوا المخلوق في الحديث بمعنى المفترى فانه قد يجيء بمعنى الافتراء قرمي

القول في كلامه تعالى ويدل على كونه متكلما اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر عنهم انهم يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام اعلم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله صفة له وكل ما هو صفته فهو قديم وثانيهما ان كلامه تعالى من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون الى اربع فرق ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة القياس الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور فاهل الحق منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني فقالوا كلام الله ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى هو بها آمر ناه مخبر الى غير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن او بالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية والاختلاف على العبارات دون المسمى والتفصيل في هذا المقام انه اذا اخبر الله تعالى عن شيء او امر به او نهى عنه الى غير ذلك واداه الانبياء عليهم السلام الى اممهم بعبارات دالة عليه فلا شك ان ههنا امورا ثلثة معان معلومة وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة الى الله تعالى فان كان كلامه عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات فلا شك انها باعتبار معلوميته له سبحانه ايضا قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بل يعمها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله تعالى ازلا وابدا وان كان عبارة عن امر وراء هذه الامور الثلثة فليس على اثباته دليل يقوم على ساق واما ما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي فان كان كان عبارة من تلك الصفة فحكمه ظاهر وان كان عبارة من تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صور معلوميتها فليس صفة براسه بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم فسواء كان العبارات او مدلولاتها ليس قائما به سبحانه فان العبارات بوجودها الاصيل من مقولات الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض الغير القارة فكيف يقوم به سبحانه ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق فيه ان شاء الله تعالى قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين احدهما مطلق في حق الباري تعالى والثاني في حق الآدميين اما الكلام الذي نسب الى الباري تعالى فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم تتكثر وحدتهم وتتقوم انيتهم بتلك الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري سبحانه لا تحد ذاته ولا ترسمه فليست اذن اشياء زائدة على العلم هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يعد صفات الباري تعالى فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان يتأمل ويعلم ان صفات الباري تعالى لا تتعدد ولا ينفصل بعضها من بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات فاذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال سميع واذا اضيف علمه الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا فاض من مكنونات علمه على قلب احد من الناس من الاسرار الالهية ودقائق جبروت ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فاذن كلام الباري ليس شيئا سوى افادته مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال الله تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه اي شرفه بقربه وقربه بقدسه واجلسه على بساط انسه وشافهه باجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء ان يكلم وكما اراد ان يسمع وفي الفتوحات المكية قدس الله سره ان المفهوم من كون القرآن حروفا امران الاول يسمى قولا وكلاما ولفظا والامر الآخر يسمى كتابة ورقما وخطا والقراءة يخط فله حروف الرقم وتنطق به فله حروف اللفظ فلم يرجع كونه حروفا منطوقا بها ؟ درة الفاخرة لعبد الرحمن الجامي

منه لقوله تعالى انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم الآخرون الى انه لفظ محمد عليه الصلوة والسلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية فان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلوة والسلام مصباح

قوله وتحقيق الخلاف ؟ الحاصل ان النزاع لفظي مبني نزاع حقيقي لانه ان كان المراد بالقرآن الالفاظ والحروف فلا نزاع لاحد من الفريقين في انها حادثة مخلوقة وان كان المراد به المعنى فلا نزاع في قدمه على تقدير ثبوته فانما بذاته بل النزاع في ان هذا ثابت في ذات الله تعالى قائما به او لا قدقي رحمه الله

وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى عالم العلوي اجتمعت الخلفاء واشراف الصحابة عنده الى ابي بكر رضي الله عنه وعنهم فتشاوروا منه

الى اثبات الكلام النفسي ونفيه واما نحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا على ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه تعالى متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الحروف والاصوات في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم تقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف

---

(١) قوله متصف بالكلام لان المشتق لشيء يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسي القديم واما بالكلام اللفظي الحادث والثاني باطل فتعين الاول

(٢) كانه قيل كيف يكون تحقيق الخلاف بينكم راجعا الى ما ذكرت حتى يستدلوا على قدم النفسي بما ذكرتم مع انهم استدلوا بكذا قاصدين الرد عليكم وذلك يدل على ان الخلاف بينكم في النظم المتلو فاجاب بقوله واما استدلالهم

(٣) قوله من التأليف والتنظيم فانهما يدلان على ان القرآن من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا

(٤) قوله والتنزيل اي نجما نجما وسورة سورة هذا هو الفرق وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القائمة بذاته تعالى

(٥) قوله وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فانه يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وغيره اخرى وذلك يوجب حدوثه مع استحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى

(٦) وذلك يجب مقارنة المعجز بالدعوى حتى يكون تصديقا فيكون حادثا مع حدوث الدعوى والا لما اختص به ذلك المدعي وتصديقه

(٧) قيل متعلق بذهبوا قال شيخ الاسلام فذهب ابو هاشم ومن تبعه الى ان القرآن من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق رقوما في اللوح المحفوظ وكتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما هو ما قرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وان معنى كونه متكلما انه موجد تلك الاصوات والحروف وذهب ابو علي الجبائي الى انه جنس

٣٥

وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكاني حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضي عصام

٤٥

قوله في اللوح المحفوظ واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور وعرضه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة ويحيي ويميت ويعز ويذل ويفعل ما يشاء

رمضان

٥٥

قوله على اختلاف منهم فقال صاحب البداية وزعم جمهور المعتزلة ان الله تعالى لم يكن متكلما في الازل حتى خلق لنفسه كلاما وان كلامه حادث غير قائم بذاته تعالى ثم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم انه من جنس الحروف والاصوات حتى صار متكلما بخلق الحروف والاصوات ومحل القراءة وقال بعضهم انه من جنس الحروف والاشكال حتى صار متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ قال البلخي منهم نقر بكلام الله تعالى ونتوقف في انه حادث ام قديم ام مخلوق ام غير مخلوق

قدري

٦٥

قوله وانت خبير الخ اقول المعتزلة لا يقولون باتصافه تعالى بالمتكلم بناء على ايجاده الكلام حتى يعترض عليهم بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها بل هم يقولون ان اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى انما هو بالمعنى المجازي فالحق في الجواب ان يقال انه لا يساعده العرف واللغة فان العرف واللغة انما يطلقان المتكلم على من قام به الكلام لا على من اوجده

خيالي للسواسي

٧٥

قوله لصح اتصاف الباري تعالى قال الخيالي يريد الصحة بحسب اللغة يعني يصح ان يقال انه تعالى اسود وابيض ومتحرك بمعنى خالق السواد والبياض والحركة وغير ذلك مع انه لا يجوز اطلاق تلك الصفات على الله تعالى بالاتفاق على اي معنى كان من المعاني ملا الياس

٨٥

قوله المخلوقة له اشارة الى بطلان اللازم الذي هو صحة اتصاف الباري وكذلك الملزوم وهو كون المتحرك من اوجد الحركة واحتراز عن الاعراض الغير المخلوقة له فانها عندهم اي عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد قائمة بالعباد

ملا الياس

٩٥

قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لاشعاره معنى الاتصاف له بها لغة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق الاسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده فحينئذ كان البحث لغويا رمضان

٩٧

قوله من اقوى شبه المعتزلة قال العصام فيه اشارة الى ان وصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبه المعتزلة ملا الياس

قوله ووجود آ في الكتابة وهو وجود الخط الدال على ذلك اللفظ وانما مجاز بان بالاتفاق قال بعض المحققين وجود الشيء في الاعيان حقيقة وفي الكتابة والعبارة والاذهان مجاز حقيقة
حسن

قوله على ما في الاعيان قيل عليه ان لفظ الانسان يدل على ما في الذهن وما في الذهن لا يدل على شيء في الخارج لانه من الكليات ولا شيء من الكليات بموجود في الخارج بخلاف الجزئيات فان لفظ زيد يدل على ما في الخارج دون ما في الذهن اذ الجزئي لا يحصل صورته في الذهن حاشيه

قوله على ما في الاعيان اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما في الاذهان دلالة وضعية وما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلولة وما في الخارج مدلولا دون دال والعبارة وما في الذهن دالا ومدلولا معا رمضان

تا آخر حاشيه صحيفه ١٠٣

قوله فكذا بان يقال انهم ما نفوا الا الوجود الذهني بالمعنى الذي توهموه من استلزام ترتب الآثار الخارجية المستلزمة لمحالات لا بالمعنى الذي يقصده المثبتون ونلتزم من دليلهم السالم من ذلك والذي يلزمهم القول به في الاثبات هو هذا المعنى يريده المثبتون لا المعنى الذي توهموه وحينئذ فيندفع التناقض ويعود النزاع لفظيا وهو المطلوب فتدبر
ملا حسن

وفي المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءا بالألسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار إلى الجواب عنه بقوله (وهو) أي القرآن الذي هو كلام الله تعالى (مكتوب في مصاحفنا) بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في قلوبنا) أي بالألفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بحروفه الملفوظة المسموعة (مسموع بآذاننا) بتلك أيضا (غير حال فيها) أي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه أن للشيء وجودا في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم

بل اللفظ فإن الكتابة تصوير اللفظ بحروف الهجاء نعم المثبت في المصحف هو الصور والأشكال شرح مقاصد

(٢) يعني أن المراد من كون الصفة مكتوبة ومحفوظة ومسموعة مكتوب ما يدل عليها لا هي نفسها حقيقة لأن ذلك محال لأنها صفة قائمة بذاته تعالى وكذا نقول في الباقي وامتناع حلول صفته تعالى في هذه المحال معلوم بالضرورة خيالي

١٢ أي بالحروف نسخه

(٣) قال قره كمال إسناد مجازي وكذا إسناد قوله يحفظ ويكتب إسناد مجازي يعني كون الكلام الأزلي ملفوظا ومسموعا ومحفوظا ومكتوبا هو أن ما يدل عليه من النظم ونقوش الكتابة كان ملفوظا ومسموعا ومكتوبا وليس المراد أن نفس الكلام كذلك في نفس الأمر فثبت أن الإسناد مجازي

(٤) وحاصل جواب المص عن المعتزلة أن يقال إن هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرآن مكتوبا ومقروءا ومسموعا يدل على نفي الكلام النفسي وكون القرآن حادثا لأنهم قائلون بأن الكلام النفسي مكتوب ومقروء ومسموع مجازا بواسطة الألفاظ وأشكال الكتابة رمضان

(٥) قال بعض الشراح وأصل هذا أن مقتضى الواحد قال شيخ الإسلام أي تحقيق هذا المقام على وجه يظهر به التمييز بين إطلاق القديم في المعنى القديم القائم بذات الباري تعالى واستعماله في الألفاظ المكتوبة بين الدفتين ع الكستلي

(٦) قوله وجودا في الأعيان قيل هو عبارة عن كون الشيء موجودا في الخارج من غير اعتبار معتبر الشيء وقيل هو تحققه في الخارج وقال شيخ الإسلام ومعنى وجود الشيء في الأعيان أن يتحقق عينه أي ذاته قال شيخنا في نقد السيل اعلم أولا أن ما له تحقق بوجهما إما أن يكون ذلك التحقق الحاصل له تحققا به

كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد منه حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن * ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى وهو اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله تعالى فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا

يتعلق به للارتباط بينهما وقس البواقى وانظر الى ما حرر فى هذا القول من التسلى
ملاعلى

(٤) مثال للموجود فى الكتابة لان مس القرآن لازم من لوازم المخلوق لان تعلق المس حادث والمتعلق محل الحوادث ومحل الحوادث حادث وهكذا نقول فى القراءة والحفظ
ملاعلى

(٤) قوله ولما كان اه جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال اذا كان القرآن اسما للمعنى القائم بذات الله تعالى فلم عرف الاصوليون بالمكتوب فى المصاحف المنقولة بالتواتر وهذا اشعر بان القرآن هو الالفاظ والحروف او نقوش الكتابة والاشكال فاجاب عنه بقوله ولما كان الخ
ملاعلى

(٥) قوله واما الكلام اه كانه قيل قد علم مما سبق ان الكلام اللفظى يسمع اتفاقا فهل رجل ذهب الى جواز سمع الكلام القديم فاجاب بقوله واما الكلام القديم
ملاعلى

(٦) اى فذهب الاشعرى قائلا ان كل موجود كما يجوز ان يرى يجوز ان يسمع قال ابن فرس المسموع عند قراءة القرآن شيئان صوت القارى وكلام الله تعالى وقال البلخى كلامه غير مسموع على العادة
قرهى

(٧) قال شيخ الاسلام لان العادة لم تجر الا بسماع الملفوظات وان القدرة انما من شانها ان تتعلق بالممكنات لا بغيرها كاجتماع الضدين فانا وان كنا نقول انه تعالى قادر على جميعها لكن ليس من شان القدرة ان تتعلق بذلك والحق قول الاشعرى فان الله على كل شئ قدير وله ان يفعل ما يشاء ولا ضرورة الى صرف الكلام عن ظاهره
ملاعلى

(٨) قوله يسمع ما يدل عليه انما يصار الى هذا التأويل اذا كان المراد

٥ الادلة الشرعية الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس ووجه الضبط ان الدليل اما وحى او غيره والوحى اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس وهو اى الكتاب المرادف للقرآن فى العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا المنزل على رسولنا صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواترا خرج به جميع ماسوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات اى فى كفارة اليمين او الآحاد كما اختص بمصحف ابى نحو فعدة من ايام اخر متتابعات اى فى قضاء رمضان مرآت وازميرى

٥٦ قوله لا المجرد المعنى نفى لما روى عن ابى حنيفة انه اعتبر مجرد المعنى فى حق
حق جواز الصلوة حتى جوز قراءة القرآن بالفارسية فى الصلوة لكن هذا القول غير مفتى به وهذا البحث فى المرآت فانظر اليه

٦٥ قوله واما الكلام القديم عدل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام لانه فصل بالاجنبى الا ان يجعل قوله ولما كان على منال آخر بوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظى لا على ما قدمناه عصام

٨٥ قوله خص باسم الكليم اى كليم الله فان كليمك الذى يكلمك على ما فى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق الكليم على ظاهره واما الحاجة الى هذا الوجه ما تبين من انه خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمع من الله الذى سمح كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاد ومن وافقه عصام

٨٦ حتى يسمع كلام الله اى يسمع ما يدل عليه اذ يوهم منه ان كلام الله حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى النظم المؤلف لكونه دالا عليه قال شيخ الاسلام منشاءه ما مر من ان كلام الله تعالى غير مخلوق بل معنى قديم قائم بذاته تعالى فهو حقيقة فيه مجاز فى النظم المؤلف الدال عليه حذرا من الاشتراك وحاصل الجواب اثبات الاشتراك بين النفسى واللفظى فلا يصح النفى اصلا ويؤيده قوله بعد وضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى ملا الياس

٩٠ قوله فان قيل ؟ لعله يرد على قول المص وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم منه ان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى اللفظ الحادث او لعله ؟ او لعله ؟ او لعله ابتداء كلام فلا يرد على شىء مما سبق من الاعتبار رمضان عفا

٥٥ والاحكام الشرعية مثل الايمان والصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك من الفرائض والواجبات

مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل

المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع

على خلافه وايضاً المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة

مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور

اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة * قلنا التحقيق ان كلام الله

اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة حينئذ

كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور

والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات

المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون الاعجاز والتحدي الا

في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز

فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام

في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ

به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم

في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في

قول مشايخنا كلام الله معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى

غير موضوع للنظم بانه ورد به الشرع وما ورد به الشرع لا يجوز
نفيه وصار حقيقة شرعية قرمي

(٣) ومنعوا من القول بتداول كلامه في لسان او قلب او مصحف
وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتأدب واحترازاً
عن ذهاب الوهم الى المعنى الحقيقي الازلي هداية المريد

(٤) قيل ومعنى التحدي هو طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب
كما في قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقيل التحدي هو
ان يطلب المتحدي من القوم ان يطلبوا منه ما يظهر عجزهم
فالمتحدي هو النبي صلى الله عليه وسلم والمتحدى هو
الكفار والمتحدى به القرآن عصام

(٥) كانه قيل نعم الامر كذلك لكن من اين لك ان ذلك
المعجز المتحدى به هو النظم المذكور لم لا يجوز ان يكون
هو المعنى القديم محي الدين

(٦) قال في شرح المقاصد يمتنع ان يقال القرآن مخلوق مراداً
به اللفظ المنزل على محمد عم باتفاق السلف قلت وجوزه
بعضهم بغير مقام البيان والتعليم واما مثل قول لفظي
بالقرآن مخلوق فذهب البخاري والاكثرين من المتأخرين
جوازه وهو الراجح خلافاً للذهلي والخلاف مبسوط بالاصل
هداية المريد

(٧) وما ذكره الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى عم وغيره
من الانبياء عليهم السلام وعن فرعون وعن ابليس عليهما اللعنة
فان ذلك كله كلام الله تعالى اخباراً عنهم وكلام الله غير
مخلوق وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن
كلام الله تعالى لا كلامهم فقه الاكبر
انما قال ذلك بكلامه القديم الذي كتب الكتاب الدال عليه
في اللوح المحفوظ شرح فقه الاكبر

قوله والاجماع على خلافه [illegible] اي بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا ما اتفقنا المؤلف وتأمله كائن اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور فان المانعين لم يكفر لقوة الشبهة في قرآنيته فان الخلاف في البسملة متحقق بلا شبهة انما انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي السوائر كتبت للتيمن كما هو في قوله القديم او كونها آية مفردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن مطلقا واما في اوائل السور او لا اختلاف فيه ومن قال به فقد توهم شرح مواقف [illegible]

احترازا عما وقع في سورة النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا شبهة في كونه من القرآن قرتبي

قوله معارضة الخ لانه لا يطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لا تكون الا بعد الاطلاع ثم الكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الاعجاز والتحدي في كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدي لا يكون الا في كلام الله تعالى رمضان

٧٥

قوله فلنا التحقيق الخ ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي في الشاهد صفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به الصفة المذكورة كلامنا هو الكلمات التي رتبها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد هذا فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ تأليفها وتركيبها وهذه الصفة قديمة وجميع الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا اي الكلمات والكلام مطلقا وسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى نفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كونه كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به البعض كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها الاعراض السيالة قائمة به اذ انه من غير ترتيب والترتيب انما هو لقصور الآلة فانه يؤدي الى السفسطة ظاهرة الخ شرح عقائد العضدية جلبي

٨٥

قوله فلا يصح النفي اصلا لان كلام الله تعالى حقيقة في الكلام النفسي والكلام اللفظي فلا يصح نفيه عنه اي عن النظم اصلا اي قطعا فان الحقيقة لا يجوز نفيه عن الموضوع له فلا يقال الحيوان المفترس ليس بأسد وغيره رمضان

٩٥

قوله فلا نزاع لهم الخ والخلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث اضطروا الى القدح في احدى القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الخ شرح عقائد العضدية

حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير المؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صورة الحروف مخزونة مرتسمة في

فلا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله مع انا نقطع بان ما نقرؤه كل منا هو القرآن المنزل بلسان سيدنا جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وهو باطل وان جعل وضعه من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كانه وضع اسماء الاشارة يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة لانه صادق حقيقة على ما يقرؤه كل منا وذلك باطل ايضا فلا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص كما مر عبد الحكيم

ولما كان هذا محل اشكال من حيث ان النظم متصف بسمات الحدوث كما سبق فان يكون قديما وما وجه التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كما زعمت الخ عصام

اي الموجود بعض الاجزاء بعد بعض لان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون مجموع المشروط اولا فلا يكون قديما في مدرس

قوله لا يمكن التلفظ بالسين لا يقال هذا بالنسبة الى الانسان واما بالنسبة الى الله تعالى فلا نسلم امتناعه لانه تعالى قادر على ان يتكلم بكلمات غير محصورة في دفعة واحدة لانا نقول النظم المرتب الاجزاء لا يكون قديما مدرس

قال شيخ الاسلام واستشكل الفرق بين قيام علم وعلم ونظائرهما نحو لمع ولعم اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء انتهى وقال ابن قاسم ما المانع من الفرق بالاعتبار فان قيامها بلا ترتب لا يمنع من اعتبار ملاحظة البعض قبل البعض انتهى واذا لم يكن مرتب الاجزاء الا بالاعتبار لم يكن حادثا لان الحدوث انما يكون في اللفظ المرتب الاجزاء حتى يكون حدوث كل بانقضاء الآخر فافهم عصام

٩

قوله فلا ترتب فيه اي في اللفظ القائم بذاته تعالى فلا يكون حادثا وانه لا يلزم فيه التقدم والتأخر الذي الزم الاشعري المتأخرون على كون كلامه بالحروف والصوت لما سبق انها لا تشبه حروفنا واصواتنا وايضا فحروفنا انما جاء فيها التقدم والتأخر لاجل التركيب الجسماني واختلاف المخارج وتعالى كلامه عن ذلك ملا الياس

١٠

قوله فلا ترتب فيه لانه اذا كان القائم بنفس المخلوق لا ترتب فيه فالاولى بعد ذلك بالنسبة اليه تعالى فلا ترتب في المعنى القائم به تعالى بهذا المعنى قرس

١٢

قوله وهو جيد لمن ا قال شيخ الاسلام لاستحالته في ذلك وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد انتهى نقل الفاضل الشامزي عن الشارح وقال انه حسن لمن يعقل كلاما بالحرف والصوت ليس كحروفنا واصواتنا وقال وشنع هذا الابن حجر في كتاب التوحيد من البخاري بكون كلامه تعالى بالحرف والصوت وساق الاحاديث الدالة عليه فاعرف ذلك وانما اطلت الكلام في هذا لان من قصر نظره على تاليف المؤلف انكر ان يكون لاهل الحق قول بهذه الصورة وانما هو لحنابلة او المعتزلة و يشنع على من حفظ ذلك حتى نسبه لاهل الاعتزال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى ملا الياس

١٤

قوله بعدم البعض وانقضائه هذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض الحروف بعدم البعض لان تركبه منها مسلم عند الاشعري رسالة

١١

قوله حاصل كلامه اي حاصل كلام بعض المحققين فهذا وبل كلام الاشعري فيكون كلام الاشعري مستلزما يكون كلام الله تعالى حرفا وصوتا قديما ملاس

١٣

قوله لمن يتعقل والمعنى ان هذا الكلام انما يستفهم اذا تصور تصورا صحيحا لفظا قائما بالنفس غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف منطوقة او مخيلة او منقوشة امن عرس

١٥

قوله ونحن لا نتعقل والحاصل ان ما ذهب اليه هذا المحقق من كون النظم قائما بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف متعاقبة لا نتعقل لانه قياسه على الشاهد ونحن لا نتعقله ذاك هذا الاصل الوجه الذي ذكرناه هذا وقال السيد في شرح المواقف لا شبهة في انه اي ما ذهب اليه صاحب المواقف اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى ولا يخفى ان اللفظ كيفية في الصوت او في النفس او في الذهن وانما يعقل تحققه على الوجه المذكور مرتبا وفي التلويح يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وبالجملة فالبحث مشكل امن عرس

١٦

قوله ونحن لا نتعقل ا قال قره كمال هذا ناظر الى ما سبق من قوله كالقائم بنفس الحافظ ا ويمكن ان يقال ان كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خيال الحافظ هو الذي يكفي هنا فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية في خياله بدون الترتيب اذ لو لم تكن باقية في خياله لزم النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الامي اصلا واذا جاز الثبوت للقار في الانسان الضعيف جاز ذلك في الواجب القوي الكامل بطريق الاولى فتامل ملا الياس

في خياله بحيث انه اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من
الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاماً مسموعاً
والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق
والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود (صفة لله تعالى) لاطباق العقل والنقل
على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء
من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به (ازلية) لوجوه
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني انه تعالى
وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقاً
لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر
على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق
عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو
عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثاً فاما بتكوين آخر
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم
مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث

من الخلق والتخليق والفعل ونحوها انتهى اي مبدأ الخلق ومبدأ التخليق وغيرهما كما لا يخفى

٢ انه صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخليق ونحوهما والظاهر من هذه العبارة كونه صفة اضافية لا يتخلف عنه الكون لكنهم ارادوا بها مبدأ الاخراج وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر القدرة صحة الوجود ويرد عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة مع الارادة فلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازي ان كان تأثير التكوين على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان على سبيل الوجوب يكون موجباً لا مختاراً والقول بان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار راجع الى القسم الاول فتأمل

٤ اما اتفاق العقل والنقل اما العقل فلانه لا بد للحادث من خالق والتكوين من مكون واما النقل فلقوله تعالى خلقه من تراب وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون بحر ابادي

واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء واما خالق لواحد او لغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل منفرد فيه فلا وثوق [illegible] في معرض العقل بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يتمكث الا [illegible] في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف في انه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق عصام

٥ عطف على اطباق وعدم اعادة اللام في المعطوف اشارة الى انه مع المعطوف عليه علة مستقلة عصام

ممكنة قال المخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف والتمدح به ولو كان ثابتا قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضي والمستقبل رمضان

٩

قوله والعدول الى المجاز والّلازم اى الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر وكذا الملزوم وههنا لا يكون ذات الله تعالى خالقا في الازل رمضان

١١

قوله على انه لو جاز الخ قال شيخ الاسلام المراد لجاز اطلاق كل اسم مشتق يقدر هو على ماخذ اشتقاقه كالمسود والمحمر وجوابه ان ذلك الجواز ان اريد به العقلي فمسلم ولا مانع او الشرعي فممنوع لتوقفه على الاذن او عدم الايهام انتهى خالف الخيالي في امور الاول في تقديم الشق العقلي والثاني في تاخير الايهام عن الاذن الثالث في عطف الايهام باو دون الواو فتامل وجه المخالفة وتكتها ثم رايت كتب بعض المحشين قال الاولى الاتيان باو ليكون اشارة الى القولين كما فعل شيخ الاسلام على ان عطف وعلى بالواو على ما قبله مستدرك لا فائدة له لان الشرع لا ياذن الا فيما لا نقص فليتامل وقال في تقديم العقلي فانظر لم عكس شيخ الاسلام وكتب على قوله ولا مانع ان اراد ولا مانع اصلا فممنوع لان الشرع مانع من الاطلاق كما صرح به الكمال او ولا مانع عقلا فقد علم من قوله فمسلم الخ ملا الياس

١٣

قوله فيلزم التسلسل قال شيخ الاسلام جوابه انه يجوز ان يكون التكوين عين التكوين بمعنى انه ليس وصفا حقيقيا زائدا عليه كما في نظائره من بقاء البقاء ووجود الوجود وغيرهما فتنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار بحسب كونه اعتباريا ملا الياس

قوله لزم الكذب اى في كلامه تعالى وهو محال ولزوم الكذب يندفع بما سبق من ان الاخبار في الازل لا يتصف بشيء من الازمنة لا الماضي ولا الحال ولا الاستقبال بالنسبة اليه تعالى عصام

١٠

قوله او القادر على الخلق وتاويل الكرامية لقوله تعالى هو الله الخالق بانه خالق في الازل بمعنى الخالقية وهي قدرته على الخلق تاويل فاسد لان الاسم المشتق من القدرة هو القادر لا الخالق لان القادر على الزنا لا يوصف بكونه زانيا وكذا في سائر الصفات

تهس

١١

قوله على انه لو جاز الخ وفي العبارة مسامحة والمعنى انه لو جاز هذا الاطلاق بهذا الاعتبار لجاز اطلاق ما ساغ فيه هذا الاعتبار من المشتقات التي ماخذها الاعراض المقدورة له تعالى اذ لا خصوصية للفظ الخلق والخالق وما جاز اطلاق الخالق الا باعتبار القدرة على الخلق واللازم باطل اذ لا يكون من اسمائه تعالى المقعد مثلا باعتبار القدرة على الاقعاد ابن عرس

١٢

قوله هو عليه من الاعراض فيلزم ان يجوز اطلاق الاسود والابيض وغيرهما عليه تعالى وهو ظاهر الاستحالة وفيه ان القدرة انما هو على الخلق لا على نفس الماهية بل لا معنى له كما لا يخفى واما ما اورد عليه من ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه فيندفع باونه فتامل التدبر

بحر ابادي

١٤

قوله وهو محال والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التاثير عين الاثر الحاصل منه باطل حقيقة يرجع الى سلب تكوين التكوين رمضان

١٥

قوله مع انه مشاهد اي مبصر بحس البصر ومشاهدة وجود العالم يكذب استحالة تكون العالم

تهس

والاحداث وفيه تعطيل للصانع والرابع انه لو حدث لحدث
اما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه
ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين
صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل
شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا
ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة
والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة
والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه
على السواء لكن مع انضمام الارادة تخصص احد الجانبين ولما
استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون
كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو
محال اشار الى الجواب بقوله (وهو) اي التكوين (تكوينه للعالم ولكل
جزء من اجزائه) لا في الازل (بل لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته

اجتماعها عداه اما الاول فلان الذي يمتنع قيامه بذاته تعالى
هو الموجود بعد العدم بخلاف ما لا وجود له وتجدد الاضافات
والسلوب بكونه موجودا مع العالم بعد ان لم يكن معه وغير
موجود مع كل حادث مع عدمه واما الاخير فلان المفتقر
الى الايجاد والموجود والمحل انما هو المتحقق الثابت ملاس

اي مبنى هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة ازلية
حقيقية قائمة بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من العلماء
واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات
كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا تتم هذه الادلة لانه ح
لا وجود له في الخارج بل هو اعتبار عقلي فلا يحتاج الى هذه الادلة
المذكورة وعلى تقدير وجوده غير قائم بذات الله تعالى فلا يكون صفة له
رمضان

قال شيخ الاسلام ان الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة كالوجود
والحياة وحقيقية ذات اضافة اي لها تعلق بالغير واضافة اليه
كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وصفات
السلب ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في الاول مطلقا
ولا في الثاني نفسه ويجوز في تعلقه واما الثالث فيجوز التغير
فيه مطلقا انتهى قال محي الدين والمراد بالاعتبارات العقلية
هي التي لا وجود لها في الاعيان اذ التكوين معنى يعقل من نسبة
المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ح ملاس

فان كل واحد من هذه الصفات اضافات اعتبارية عقلية
لا وجود لها في الاعيان والخارج فبه يخرج الجواب عن الحجج
المذكورة اما عن الاول فلانا لا نسلم قيام الحوادث بذاته
وانما يلزم ان لو كان من الامور الحقيقية وليس كذلك واما
عن الثاني فلانه موصوف في الازل بالمبدأ الذي هو القدرة
والارادة وهو يختلف باختلاف الآثار فمن حيث حصول
المخلوقات يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا واما ان ذلك
المبدأ هو التكوين فلا دليل عليه واما الثالث والرابع

٨

قوله ولا دليل الخ كانه قيل ان المراد بالتكوين الذي ندعي وجوده هو مبدء التعليق وغيره الذي هو امر اضافي ذهني فاجاب عنه بقوله ولا دليل الخ ملا ش

٥

ونحن نقول ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة سيالكوتي

٨

قوله ولا دليل الخ اعلم ان الحنفية كالشيخ ابي منصور واتباعه اجمعوا على ان التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة وان التكوين وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات لكن سكتوا عن مغايرة القدرة من حيث تعلقها باحدى طرفي الفعل مغايرا للارادة فبذلك انكروا عليهم عصام الدين

٩

قوله فان القدرة الخ يعني ليس لقائل ان يقول ان التكوين مرجح للوجود على العدم والقدرة ليست كذلك فكيف يصح ان يكون التكوين هو القدرة لانا نقول ان القدرة وان كانت الخ محي الدين

١٠

قوله ولما استدل الخ حاصله ان يقال انا لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكنات وانما يلزم ذلك لو لم يكن تعلق المكونات حادثا وليس كذلك كما مر في العلم والقدرة ملا ش

١١

قوله ولكل جزء من اجزائه فيه رد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى وهم الفلاسفة ملا ش

١٢

قوله بل لوقت وجوده فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلي لكن جرح انسانا يوم السبت فسرى حتى مات المجروح يوم الجمعة كان الجارح قاتلا يوم السبت وان ظهر امره يوم الجمعة فكذا هذا بابردي

١٣

قوله على حسب علمه اي على حسب مقتضى علمه في الازل فانه يوجد لوقته كما في العلم والقدرة لانهما صفتان ازليتان والمعلوم والمقدور صفتان حادثتان بحدوث تعلقهما والتكوين اخص تعلقا من القدرة لان القدرة مساوية النسبة الى جميع المقدورات والتكوين انما يتعلق لما يدخل منها تحت الوجود حصة ملا ش

وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث
التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة
التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة
وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى
او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث
عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما
يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين
ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به * وما يقال من ان القول
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا
معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند
المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم
والقديم بخلاف ذلك ومجرد تعلق وجود شيء بالغير لا يستلزم
الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه
دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كا

قدرة الله على قدرة الخلق يعني ان حقيقة الحال ان شاء
تعالى اذا اراد شيئا ان يكونه بقدرته وارادته فيتكون
من غير توقف وامتناع وليس هناك قول كن فالامر بالتكوين
فان الامر بالتكوين ان كان حال وجود المكون فلا وجه للامر
وان كان حال عدمه فكذلك اذ لا معنى لانه يأمر المعدوم
بان يوجد بنفسه الا انه اخرج الكلام على طريقة الاستعارة
التمثيلية وليس هناك قول ولا امر ولا مأمور حقيقة وانما
هو وجود الاشياء بالتكوين مقرونا بالعلم والقدرة و
للارادة وقيل جرت سنة الله تعالى في تكوين الاشياء
بان يقول هذه الكلمة والمعنى احدث فيحدث عقيب هذا
الكلام فيكون الكلام على الحقيقة هذا ما قاله شيخزاده في آخر سورة
يس وقال ناقلا للمعتزلة انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما
امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما
على المكون اي كون الحادثات ووجودها وقال الشيخ الكمل
هو بين بان القدرة تتعلق بصحة وجودها والارادة تتعلق
بتخصيصه بوقت دون وقت وحال دون حال فالقدرة والارادة
لا يقتضيان وجود المكون لما علم من متعلق كل واحدة منهما
فوجود المكون انما يكون بصفة من صفاته اولا والثاني لم
يجب التفصيل فتعين الاول ولا يجوز ان يكون حادثة لئلا يلزم
حدوث الباري فتعين ان يكون قديمة ولا نعني بالتكوين الا
صفة قديمة قرحي

قوله ما يقال رد لكلام صاحب البداية حيث قال من سلم
تعلق وجود العالم بالتكوين فقد سلم حدوث العالم اذ القديم
ما لا يتعلق وجوده بغيره واما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث
قرحي

قال ابن قاسم جواب الاستدلال المتقدم كانه قال الجواب الصحيح
عن الاستدلال ما تقدم في المتن اما الجواب عنه بما يقال فيه
ففيه نظر انتهى وقال شيخ الاسلام من استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قولهم لو كان قديما

٤ قوله وما يقال اي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات اي لا نسلم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير تعالى وتعالى اه

٥ قوله ففيه نظر اي في المذكور من تفسير معنى القديم والحادث حاصله ان يقال لا نسلم تعين الترديد المذكور وقال فخر بكمال لجواز ان يكون الجواب الذي في الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين واذا كان الزاميا لا يلزم ان يكون الترديد صحيحا فان للمجيب حينئذ ان يذهب الى الاحتمالات الباطلة حتى يحصل الالزام

حمس

٨ قوله الفلاسفة القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو وان كان لا ابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق بغيره ومستند اليه بالايجاب وحاصل هذا النظر بقوله ففيه نظر ان يقال ان هذا الجواب لا يكون على طريقة اهل الحق بل يكون على طريقة الفلاسفة لان القديم والحادث بالذات انما يكون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق فما سوى الله تعالى حادث بالزمان اي المسبوق وجوده بالعدم ولا يلزم من تعلق وجود المكون بالتكوين الحدوث بهذا المعنى بل يلزم منه الحدوث الذاتي الذي هو عبارة عن تعلق الوجود بالغير

اي طرسي

٦ قوله لان هذا اي ما يتعلق وجوده بالغير في القديم وما يتعلق وجوده في الحادث معنى القديم ؟ طاس

٧ قوله بالذات واما قيد معنى القديم والحادث بالذات فان القديم عندهم مقول بالاشتراك على ثلثة معان قديم بالذات وهو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم وقديم بالاضافة وهو عبارة عن كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وقديم بالزمان وهو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم والحدوث ايضا مقول بالاشتراك على ما يقابل كلا من المعاني الثلثة محي الدين

٩ قوله ومجرد ذلك ؟ جواب سؤال مقدر كأنه قيل الحدوث الذاتي يستلزم الحدوث الزماني فاجاب [illegible] [illegible]

١٠ قوله بهذا المعنى وهو المسبوقية بالعدم وان استلزم ذلك الحدوث الذاتي فليس الكلام فيه

كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال
ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على
من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون
بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير
والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون
وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب
صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها
على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون
مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب
عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم
اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر المفعول لانعدم هو بخلاف

به الفلاسفة فلذا قيده به اي بالاختيار حسن

كما ذهب اليه الفلاسفة والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والفاعل بالايجاب هو الذي يكون صدور الفعل منه واجبا ولم يكن مسبوقا بالقصد والاختيار كالاحراق من النار والاشراق من الشمس رمضان

ومن ادلة حدوث العالم كونه اثر المختار فلا يصح الاستدلال بحدوثه على الاختيار ولان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا مختارا فبهذا لو توقف على الدليل الذي يتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضمر رمضان

قوله بدليل لا يتوقف الخ والا لكان دورا بيانه ان حدوث العالم عندهم يتوقف على كون الصانع فاعلا بالاختيار ولو توقف كون الصانع فاعلا بالاختيار على الدليل الذي هو متوقف على حدوث العالم لزم الدور فافهم ملا س

قوله لا يتوقف الخ صفة لدليل قال شيخ الاسلام احترز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزام الدور فانه يكون اثبات حدوثه متوقفا على اثبات صدوره بالاختيار واثبات صدوره بالاختيار متوقفا على اثبات حدوثه فيلزم الدور انتهى قال ابن قاسم اي لتوقف حينئذ على القول المذكور المتوقف على الدليل المتوقف على الحدوث فتوقف الحدوث على الحدوث قال قره كمال حاصله انا لو اثبتنا صدور العالم عن القادر المختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته له تعالى والايجاب نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوث العالم حدوثا زمانيا حتى يكون الدليل المذكور صحيحا لكن الدليل المعتمد عند اصحابنا هو الدليل

حيث معدوما بخلاف ما اذا كان الموجد موجدا بالذات لا بالقصد ولا بالاختيار رمضان

٩ قوله كالهيولى مثلا قال شيخ الاسلام اذا فسرنا الحدوث بالمسبوقية بالعدم والقدم بخلافه يكون نفيا لقولهم بقدمها فانهم قائلون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تعلق وجودها بالغير ملا الياس

١٠ قوله صفة اضافية واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذ مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذات الله تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة عصام الدين

١٢ اى لا يندفع المذكور وهو كون القول بتحققها بدون المكون مكابرة حتى لا يكون مكابرة لان الاخراج لا يتحقق بدون المخرج سواء كان فعل البارى تعالى ام لا محي الدين

٨ قوله بعض الاجزاء اى زعم ان بعض افراد العالم واجزائه مع كونه متعلقا بذات الله تعالى قديم اى بالزمان وان كان حادثا بالذات لان الحدوث الذاتي لا ينافي القدم الزماني ملا الياس

٩ قوله وان وزانه معه قال شيخ الاسلام عطف على انه لا يتصور التكوين انتهى اى وانا لا نسلم ان وزانه اى قياسه كقياس الضرب مع المضروب ملا الياس

١١ قوله لا عينها اى عين الاضافة قبيل قوله حتى ؟ علة في المعنى لعدم عينيتها وقوله مكابرة اى منعا بلا دليل لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لا تتحقق بدون المكون فلا يتحقق احدهما بدون الآخر ملا الياس

١٢ قوله فلا يندفع قال شيخ الاسلام وجه عدم الاندفاع به انه يشتمل على ان التكوين فعل الله تعالى بمعنى الاخراج من العدم الى الوجود وانه ازلى وذلك لا ينفي تحقق النسبة بدون المنتسبين ثم ان كون الفعل المذكور ازليا ممنوع انما الازلي الصفة التي هي مبدأ الفعل [illegible] ملا الياس

١٢ قوله فلا يندفع ؟ اى اذا كانت صفة التكوين غير الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها وكانت القول بتحققها بدون المكون على تقدير كونه عينها مكابرة وانكارا للضرورى لا يندفع الاشكال وهو لزوم كون المكون مخلوقا بنفسه و تعطيل الصانع وغير ذلك بما يقال اى بالفرق بين الضرب والمضروب والتكوين مع المكون بان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلق الضرب بالمفعول ووصول الالم اليه ؟ بخلاف فعل البارى فانه ازلى وواجب دوامه وبقاؤه الى وقت وجود المكون قرمى

١٣ قوله مستحيل البقاء فاذا لم يندفع بهذا فلم يثبت ان تكون التكوين عنده عين المكون فاذا لم يكن عينا لم يلزم الحدوث بل يكون قديما ملا الياس

١٤ قوله لا نعدم هو اى لا نعدم الالم لان العرض لا يبقى زمانين بخلاف فعل البارى الذى هو التكوين بالفعل قرمى

بخلاف فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت
وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول
بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه
لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه
ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا
عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى
انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه
وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه
خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح
القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق للسواد
اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد
وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال

ايضا بقوله كن موجودا لان المعدوم ليس بشيء حتى يخاطب
ولا يجوز ان يحدث منه تعالى فعل او قول لان ذات الباري
سبحانه وتعالى متعال عن الحوادث فوجب القول بانه
عز وجل قال في الازل ليكن كل ما يكون في وقته فيلزم
قدم المفعول اصلا

قوله عندنا اي عند المتكلمين من الماتريدية خلافا للاشعرية
فانه قد اشتهر ان التأثير عين المؤثر وان التكوين نفس المكون
هذا فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا عن الدليل قال
شيخ الاسلام كلام المصنف اشارة الى رد ما نقل عن الاشعرية
ان التأثير نفس الاثر وان التكوين عين المكون ولما كان هذا
بظاهره فاسدا للوازم الفاسدة التي ذكرها الشارح
نبه على المراد بقوله بعد فان من التكوين عين المكون

قال فيه كمال لان الفعل عبارة عن كون الشيء مؤثرا في غيره
والمفعول عبارة عن المغاير فيكون تغايرهما ضروريا قال شيخ
الاسلام اعترض بان هذا الاستدلال لا ينطبق على المدعى لان
المدعى ان التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل ولو سلم انه لم
يكن غيرا بالمعنى الاصطلاحي لعدم انفكاكه ولو سلم انه غير
لكان غير الفاعل ايضا فيلزم كون الصفة غير الذات واجيب
بان الكلام الزامي فان القائل بان التكوين عين المكون ينفي
كون الصفة حقيقية ويقول هو اضافية

لان احتياج المكون الى المكون انما هو في التكوين فاذا كان
التكوين عين المكون لزم استغناء المكون لا محالة وايضا
لو كان التكوين عين المكون لكان المكون عين التكوين فيلزم
حينئذ قيام جميع المكونات من الجواهر والاعراض بذاته تعالى

قوله وهو محال قال الكستلي لما عرفت من ان الشيء الذي
يقتضي ذاته وجوده هو الواجب لذاته وقد اقتضاه

تمت ٢ وأقوى قدماً أن أريد المعنى الاصطلاحي وهو الذاتي
عصام

٩
قوله إذا كان عين المكون أي إذا كان التكوين عين المكون كان الخلق الذي هو التكوين عين المخلوق الذي هو المكون وهو السواد فمحل الخلق الذي هو ذات الخالق يكون محل السواد فخالق سواد هذا الحجر الأسود الذي هو ذات الأسود أيضاً يكون محل الخلق فهذا الحجر الأسود يكون خالق سواده محي الدين

١١
قوله وهما أي التكوين والمكون الذي عبر عنهما بالخلق والسواد واحد لأن السواد لما كان مكوناً وهو بعينه تكوين عندهم فكل ذات قام به السواد قام به التكوين لا محالة بابردي

١٣
قوله وهذا كله هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر وهو أن يقال إن كون التكوين مغايراً للمكون أمر بديهي فلا يحتاج إلى الدليل فالحاجة إلى المذكور من الدلائل فأجاب بقوله وهذا إلخ رمضان

١٣
قوله وهذا كله إلخ كأنه قيل يلزم مما ذكرته من الضرورة أن لا يحتاج إلى إثبات الدليل فأجاب بقوله وهذا إلخ ع

١٤
رد قوله لكنه أي قوله بل يطلب تعريض بأن المص وأصحابه الماتريدية ليسوا في هذه المسألة على ما يليق بالعقلاء فهو ميل من الشارح إلى مذهب الأشعري كردي

١٤
قوله لكنه استدراك ورفع توهم أن العلماء الراسخين كيف التزموا هذا وارتكبوا مع هذه المستحيلات التي لا يذهب إليها من له أدنى تمييز فضلاً عن المتميزين الراسخين في العلم وفضلاً عن العلماء الأولين هذا حاصل ما لا يليق بالعقلاء مع أن المقام مما لا ينبغي أن يتنازع فيه بأن لكلامهم وجهاً صحيحاً يصلح محلاً للنزاع ملا الياس

٨
قوله هذا خلف أي باطل قد سبق معناه فلا تغفل واعلم أن عدم تعلق الخالق بالعالم وعدم صحة القول بأنه خالق وعدم كونه مكوناً أشياء كلها معنى واحد مع اعتبارات شتى رمضان

٩
قوله إذا كان عين المكون لا يكون وأيضاً يلزم أن يكون ما يقوم بنفسه عين ما لا يقوم بنفسه وبالعكس وأن يكون أحد المتباينين عين الآخر وهو محال ملا الياس

١٠
قوله وأن يصح القول إلخ لأن السواد قائم بالأسود وهو مع الخلق واحد فيكون الخلق قائماً بالأسود فيكون الأسود خالقاً للسواد إذ لا معنى للخالق إلا من قام به الخلق حاشيه ملاس

١١
قوله وهما واحد أي لو كان الخلق عين المخلوق لكان السواد مثلاً عين المخلوقات وهو قائم بمحل فيكون محله محلاً للخلق أيضاً فيكون السواد مثلاً خالقاً إذ لا معنى للخالق إلا من قام به السواد والخلق لأن الخلق تكوين والسواد مكون فإذا كان التكوين عين المكون فيكون الخلق والسواد واحداً ملاس

١٢
قوله فمحلهما واحد وهو الحجر لأن التكوين عين المكون بحسب الفرض والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحداً فإذا وصفت ذاتاً بأنه أسود لقيام السواد به لزمك أن تصفه بأنه مكون لقيام التكوين به وإذا لم تصف الله تعالى بأنه أسود لأن السواد لم يقم به تعالى لا يمكنك أن تصفه بأنه مكون لأن التكوين لم يقم به رمضان

١٥
قوله وهذا الحجر خالق السواد لأن المكون السواد الذي هو عين التكوين وهو قائم بالأسود فيكون الأسود خالقاً له ومكوناً لأن المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قائماً بالأسود الذي هو نفس الحجر فيكون الأسود خالقاً له وكذا الحجر رمضان

في امثال هذه المباحث ولا ينبغي الراسخين من علماء
الاصول بما يكون استحالته بديهية ظاهرة لكل من له ادنى
تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف
العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي
يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل
في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا
للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها
المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها
لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات
ان تكون الاشياء وصدورها من الباري يتوقف على صفة

والتعلم على ما نقل عن ابن سينا مهرابادي

(٤) ومنه يعلم ان التكوين من الصفات الاضافية كالابوة والبنوة ولم يكن له وجود في الخارج ح م

(٥) ... الفاعل وانما قالوا عين المفعول ولم يقولوا عين الفاعل مع انه فعله لان اثر الفعل ظاهر في المفعول كالضرب بالنسبة الى المضروب ح م

(٦) قوله ليلزم المحالات المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا وههنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التي هي الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون اعتباريا عقليا بل يكون موجودا في الخارج قائما بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن نفس الاضافة وما هذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما مر بناء على ان قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافة قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة رسعاله

(٧) قوله وهذا كما يقال كانه اشارة الى جواب ما يقال وهو انه يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلت من عند نفسك فاجاب عنه بقوله وهذا الخ اي لهذا الكلام نظير ولم نقل من عند نفسي رسعاله

في الخارج

(٨) هذا ايضا كلام الشيخ الامام الاشعري وهذا التوجيه لكلامه مذكور في عامة الكتب الكلامية حتى صرحوا بان النزاع بينه وبين من قال بمغايرة الوجود والماهية لفظي مهرابادي

(٩) لان الماهية ما به الشيء هو هو والوجود كون الشيء ...



على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة
والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا
نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته
كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق
والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى
واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض
علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة
والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى
التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة
وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى
ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة
قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه

قوله والاقرب ا فان قلت ظاهر عبارته يشعر بان مذهب القائلين بكون التكوين صفة اقرب الى الصواب من مذهب الباقين وقد سبق مرارا ان الحق ما ذهب اليه المحققون الراسخون من علماء الاصول فما المختار عنده قلنا لعل المختار عنده مذهب المحققين القائلين بانه من الاضافات والنسب ووجه التوفيق ان قوله والاقرب معناه والاقرب الى الصواب من القول بكون كل من الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى صفة حقيقية القول بان مرجع الكل الى التكوين لانه اقرب من القول بانه من الاضافات والنسب قرمي

قوله مما تفرد به ا وعلم من هذا التحقيق ان المذاهب في هذا المقام ثلثة الاول مذهب المحققين وهو ان التكوين صفة اعتبارية ليست بحقيقية والثاني ان التكوين وحده صفة حقيقية والثالث ان خصوصيات التكوين صفة حقيقية قرمي

قوله والاقرب ا قال البردعي اي اقرب للتوحيد لان ما ذهب اليه البعض غير مناف للتوحيد ايضا انتهى قال شيخ الاسلام لان فيه تقليلا للقدماء لان التعلق اضافة والتعدد من الاضافة لا يوجب الكثرة ملاس

اعلم انه يعلم من تحقيق هذا الكلام ان في التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه والمذهب الثاني ان كل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها

ولى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى
موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه تعالى
مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة
لا في محل والكرامية من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته والدليل
على ما ذكرناه الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة
لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق
الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو
كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف
التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك
انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان
لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا
بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة
في العقل) بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم

لا بصفة زائدة على ذاته تعالى حاشية جلا لناس

٢ اذ لو كان في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيره والاول باطل لامتناع كونه محلا للحوادث والثاني ايضا باطل لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره قال في شرح المواقف ان الارادة حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد يفيض يحصل الفيض بارادة حادثة لانهم يجوزون ان يكون الذات محلا للحوادث ملا حسن

٣ هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى ام بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض وهو لا في محل محال فان قال باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبورا في احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهي التي نثبتها وان قال حادثة نعيد التسلسل . رمضان افندي

٤ قوله باثبات الخ اشارة الى الرد على الفلاسفة والنجارية وقوله مع القطع بلزوم الخ الى الرد على المعتزلة وقوله وامتناع الحوادث الخ الى الرد على الكرامية ملا حسن

٥ لا نزاع في دلالته على الاول انما الكلام في دلالته على الثاني فان هذا النظام مستند اليه تعالى عند القائل بالايجاب ايضا وان كان بالواسطة ومن قال دلالته عليهما ضرورية فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات عمرابادي

منكشفا

٦ فان قيل هل يجوز رؤية الله تعالى بالابصار اليوم في الدنيا على جهة الكرامة فالجواب عنه ان الاقوى فيه انه لا يجوز

منه ٦ بالانكشاف فلعل المراد بالانكشاف الكشف وهو ادراك التكشف بالبصر كما يحققه الشارح في الدليل حيث قال ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة قال العلامة ابن قاسم ما المانع ان يراد بالرؤية كونه مرئيا لنا فالانكشاف بحاله

ع ملس

٧ قوله الانكشاف التام بالبصر وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالحاسة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى منه في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في حصوله عادة كونه شرطا في النشأة الاخرى ولا تستلزم قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته من دون تلك الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في النشأة الاولى كاعمى الصين يرى بقة اندلس

خلخالي

والصين بلدة في اقصى بلاد المشرق اندلس بلدة في اقصى بلاد المغرب البقة البعوضة

كلنبوي

٨ قوله وهو معنى اثبات الشيء قال العلامة هلا استدل على انه بمعنى الكشف بقوله وهو معنى اثبات لان الاثبات انما يناسب الكشف دون الانكشاف وقد يقال قوله بمعنى يدل على انه اراد بالرؤية كونه مرئيا فالاثبات اريد به الحاصل بالمصدر تأمل

ع ملس

٩ قوله انا اذا نظرنا الخ اشارة الى تحرير محل النزاع فان المخالفين لا ينازعون في جواز الانكشاف التام العلمي ونحن لا ننازعهم في امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع واما محل النزاع الرؤية بالمعنى الذي صوره واختيار البدر في التصوير لموافقته حديث الرؤية على ما سيأتي اولى من اختيار الشمس كما فعل في شرح المقاصد وان كان له ايضا وجه وجيه كما لا يخفى

ميراباد

١٠ قوله المسماة بالرؤية ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نرى لا نعرف كنهه ولهذا قال عليه الصلوة والسلام ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول ولهذا التذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما يلتذون بمعرفته وقيل هذا يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو المط

رمضان

١١ قوله جائزة اي قال شيخ الاسلام على غير وجه الجهة هذا مذهب اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فاستحالها بعضهم كالمعتزلة وجوزها آخرون على وجه الجهة كالمشبهة والكرامية

ع ملس

١١ قوله جائزة في العقل ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على العقل المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها لان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى انك تدرك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تأمل فالاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر تحقيقها

شرح المواقف

١٢ قوله بمعنى ان العقل قيل عليه ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به والظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته لا على وجه التجرد ولعل الضرورة بهذا الاعتبار

ميرابادي عت

١٣ قوله لم يحكم بامتناع رؤيته لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا في العمل بالنصوص المفيدة لوقوع الرؤية حتى يتفرع عليه قوله وحيث بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها وجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل في النصوص العمل بظواهرها فلا داعي الى ان يحمل كلام المص على ظاهره في الحكم بجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة من ان كل ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو في حيز الامكان عقلا

رمضان

فلم يقم لهم دليل على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان * وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب تعالى مانعا وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو

---

(٢) ولو بواسطة الاعراض كما هو مذهب الامام لان الامام انكر كون الجوهر مرئيا بل المرئي هو الاعراض من الالوان والاشكال والسطوح عصام

(٣) اي الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وغيرهما من الجواهر التي يتركب الجسم منها فجعل التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التي هي الطول والعرض وغيرهما فالمرئي هو المقدار دون الجواهر المجوبة بها وان لم يقل به فالمرئي هو الجوهر لان اللون غير حاجب منه رمضان

(٤) اورد عليه انه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستقلال فلا يفيد لانا نفرق بين الاعمى والاقطع ويمكن ان يقال ان المراد الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود فتدبر مهرابادي

(٥) قال شيخ الاسلام اي بين نوع ونوع من الاجسام كالحجر والشجر ونوع ونوع من الاعراض كالسواد والبياض فههنا حكم مشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الاجسام والاعراض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لامتناع تعليل الامر الواحد بعلل مختلفة ؟ عصام

(٦) وهو الرؤية المشتركة بين الاعراض والاعيان لان الرؤية متعلقة بالجسم والجوهر والاعراض فيكون مشتركا بين الجسم والعرض بجاش

(٧) والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختلفة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز معاصمه

١١
قوله في العلية لان علة الشئ لابد وان يكون موجودة فلا يكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود فتعين الوجود لان مفهوم الوجود وهو كون الشئ في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات رمضان افندى

١٢
قوله فيصح ان يرى والتلخيص البارى تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارى يصح ان يرى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان الحكم يدور مع علته وقد تبين ان الوجود وهو علة لصحة الرؤية واشار الى الجواب من سؤال تقريره ان تحقق العلة لا يقتضى تحقق الحكم الا عند تحقق الشرط وانتفاء المانع بقوله ويتوقف ؟ اى عرس

١٣
قوله ويتوقف ؟ جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لا يلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح ان يرى الصانع لجواز ان يكون شئ من خواص الممكن كالتركيب والحدوث وغيرها شرطا في صحة الرؤية او يكون شئ من خواص الواجب كالقدم وعدم التركيب مانعا من الرؤية فاجاب عنه بقوله ويتوقف قال شيخ الاسلام اى امتناع رؤيته تعالى وفي نسخة امتناعه اى امتناع ان يرى وفي ذلك اشارة الى ان امتناع رؤيته تعالى لفقد شرط او وجود مانع ؟ ملا الياس

١٤
قوله مانعا اى بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لا ينافي صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هى الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لا يجوز ان تمتنع رؤيته تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى كذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل هوية الله تعالى تنافي هذه الرؤية لفوت شرطها او لوجود مانع رمضان افندى

١٥
قوله وكذا يصح ؟ جواب ما يقال ان ما ذكرتم من ان الدليل يستلزم صحة رؤية كل موجود حتى الطعوم والاصوات ونحوها وبطلانه ضرورى وتقدير الجواب انا لا نسلم البطلان وانما امتنعت الرؤية بجريان العادة من الله تعالى بعدمها لا لاستحالتها فلا يمتنع عقلا ان يخلق فينا رؤيتها ملا الياس

١٥
قد نقض الدليل المذكور بسائر الموجودات واجيب بالتزام صحة رؤيتها وان عدم رؤية بعضها لجرى العادة على ذلك و الانكار ناش مما هو معتاد في الرؤية ولا يعتد بالاعتبار عند حكم العقل بخلافه خيرابادى

١٦
قوله على امتناع رؤيتها وذلك كان الهرة ترى الفارة في الليل ونحن لا نريها والمصروع يرى الجن ونحن لا نراها والنبى عليه الصلوة والسلام يرى جبرائيل ولا يراه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا بالذات رمضان

١٥
جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لو كان الوجود علة الرؤية لكان كل الموجودات مرئيا فلم لا نرى الاصوات والطعوم وغير ذلك لكن اللازم باطل لان بعض الموجودات غير مرئى لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى ؟ رمضان

١٧
قوله وحين اعترض ؟ حاصله منع مقدمات الدليل بالتفصيل بان يقال قولكم ولا بد للحكم المشترك من علة ؟ ممنوع لان الحكم وهو صحة الرؤية عدمى لان معنى الصحة الامكان وهو عدمى لانه مركب من العدم والوجود والعدمى لا يستدعى علة لان علة العدم عدم العلة ولو سلم انه اى الحكم يستدعى لكن لا نسلم انه يستدعى علة مشتركة لم لا يجوز ان يعلل بالمختلفات كما قد يعلل غيره من الواحد النوعى بها كالحرارة المعللة بالشمس والنار وغيرهما ولو سلم استدعائه المشترك لكن لا نسلم ان تكون العلة هى الوجود فقط لم لا يجوز ان يكون هى الحدوث او الامكان قولكم لا مدخل للعدم فى العلية قلنا ذلك للمعلول الوجودى وههنا عدمى فالعدمى يصلح علة له ولو سلم عدم صلوحه لكن لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره لان وجود كل شئ عينه فوجود الله تعالى مغايرة لوجود غيره فلا يكون مشتركا لبطل الحكم وثبت ان الرؤية غير جائزة وحاصل فكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان قرمى سه
الجواب اثبات الدليل بالنشر المشوش بان المراد بالعلة فى قولنا من علمنا متعلق الرؤية اى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فى صحتها وكونه
ص

ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه

أجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية

والتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وبما لا يجوز او سفها او عبثا وطلبا للمحال

انها لا بد من وجودية فكونها الوجود ممنوع لعدم اشتراكه بناء على ان وجود كل شيء عين ماهيته على انا لو سلمنا اشتراكه فيتجه المنع ايضا كما لا يخفى عبد الهادي

اي ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد قطع بان وجود كل شيء عينه ملاعصام

قوله ولو سلم ان الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة فلم لا يجوز ان يكون الحدوث والامكان علة لصحة الرؤية وهما مشتركان بين الجواهر والاعراض مع انهما عدميتان والحدوث والامكان ايضا عدميان فيصح ان يكون العدمي علة للعدمي فليكن الامكان او الحدوث علة لصحة الرؤية كما يقال عدم العلة علة العدم ملاعصام

قوله عينه وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى حقيقة مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان ملاعصام

اي ولو سلم ان الامر العدمي لا يصلح ان يكون علة للامر العدمي ولكن لا نسلم ان الوجود مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شيء عينه عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤية الله تعالى صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان في الوجود مذاهب ثلثة المذهب الاول ان وجود كل شيء سواء كان ذلك الشيء واجبا او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخارجية التي هي وجود كل شيء او مقولا بالتواطئ عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب الثاني ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات او مقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء

منه ٥ وقوله ثم لا يجوز جواب عن الثاني وقوله اشتراكه ضروري جواب عن الرابع منه

٦

قوله ثم لا يجوز ؟ قيل هو جواب لقوله والواحد النوعي قد يعلل ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق امر مشترك في الواقع وهو لا يدفع الاعتراض على الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن مير ابادي

٨

قوله وفيه نظر اي في قوله ثم لا يجوز ان يكون ؟ والاولى ان يقول في جواب الشارح وهو قوله ثم لا يجوز ان يكون ؟ فيكون نقضا تفصيليا وقوله لجواز سند المنع قوله اي الجسمية ليست بمشتركة لانه تعالى ليس بجسم فلا يكون الباري تعالى مرئيا فتأمل منه

٨

فالاولى ما قال الامام الرازي من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية شرح مواقف

١٠

قوله فلو لم تكن قال شيخ الاسلام الضمير للرؤية لان المصادر المؤنثة يجوز تذكيرها حملا على لفظ آخر بمعناها كما في قوله تعالى فمن شاء ذكره ذكر الضمير لان التذكرة بمعنى الذكر وفي نسخة فلو لم تكن ممكنة بتأنيث الضمير كما في نسختنا منه

ره بانديراشد

١١

قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عم اهبط الى الارض ظلمة سبع فراسخ فما دنى موسى عم من الظلمة طردت عنه شيطانه وطرد هوام الارض ونحى عنه ملكاه ثم كلمه الله تعالى وكشطت له السماء فرأى الملائكة قياما في الهواء ورأى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشي وجهه من النور ولم يزل على وجهه برقع حتى مات عمره سنة ١٢٠ رمضان

٥

قوله اجيب ؟ قال شيخ الاسلام اجيب عن الاعتراضات الاربعة وتقديره انه ليس المراد بالعلة ههنا ما هو نزيف العلية بل المراد ما يصلح متعلقا للرؤية وقابلا لها ولا خفاء في لزوم كون متعلق الرؤية امرا موجودا لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا وما نقل عن الاشعري من ان وجود كل شيء عين حقيقته انما هو باعتبار ما صدق عليه فلا ينافي اشتراك مفهوم الوجود ملا الياس

٧

قوله فمتعلق الرؤية ؟ فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري تعالى فيصح رؤيته تعالى شرح مواقف

٧

فيه مسامحة لظهور ان متعلق الرؤية بمعنى المرئي على ما يدل عليه قوله انما ندرك منه هوية ما هو نفس الهوية لا كون الشيء له هوية ما فتأمل محي الدين

٧

ما فيه مسامحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة فعبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت رمضان افندي

٩

قوله لجواز ان يكون ؟ قيل هذا الكلام على السند ومتوقف صحته على اثبات كون السند مساويا للمنع ولا يخفى فساده لان الجواب المذكور بقوله اجيب بان المراد ؟ اثبات للمقدمة الممنوعة التي هي اشتراك الوجود فالنظر المذكور بعده انما هو منع كون الوجود المشترك متعلق الرؤية لا كلام على السند وقال في شرح المقاصد بعد ايراد النقض بالحلولية ودفعه بانها اعتبارية فلا يقتضي علة واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي مير ابادي

١٢

قوله وبما لا يجوز فيما قالت المعتزلة الجهل ببعض احواله لا يضر اذا علم وحدانيته وشريعته التي هي اوامره ونواهيه رد عليهم بان جهل النبي الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء رمضان

١٣

والسفه معناه الخفة ومنه زمام سفيه اي خفيف والعبث الفعل الذي فيه غرض لكن ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه اصلا ملا الياس

للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق
الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن
ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به
والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة * وقد اعترض على الوجوه
وانقوا اما ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها
كما علمه هو واما بانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار
الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف
الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين
كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة في الدنيا وان كانوا
كفارا لم يصدقوه في حكم رؤية الله بالامتناع واياما كان يكون
السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع
السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون (وجنيه
بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى
في دار الاخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى

لا يصح في قولنا ان كان زيد حمارا فهو ناهق مع صحته
اذ لا يصح ان يقال زيد ناهق عند حماريته اذ لا حمارية لزيد
خيرآبادي

٣ قوله بوجوه قال شيخ الاسلام اي شنعها على الوجه الاول
ان المعنى رب ارني آية من آياتك انظر الى آياتك على
حذف مضاف ومنها انه لم يطلب الرؤية بل عبر بها
عن لازمها الذي هو العلم الضروري فكأنه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا وكلاهما فاسد لمخالفتهما الظاهر
بلا ضرورة ومنها على الثاني منه ان ليس القصد هنا الى بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعلم
بعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعي لزوم الامكان فقد
ثبت ومنها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط
وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنة
فكانت محالا ولا يخفى فساده ملا حسن

٤ لاجل نفسه لانه كان عالما بامتناعها وانما اضافه لنفسه
ليكون اقرب الى الاجابة وليعلموا انه اذا منع عنها مع
علو قدره فغيره اولى واجاب عنه شيخ الاسلام تبع
الطوالع بانه خلاف الظاهر مع انه لا يستقيم اذ لو كانت
الرؤية ممتنعة لوجب على موسى منعهم من ذلك ورد
قولهم كما رده حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة بقوله
انكم قوم تجهلون ملا حسن

٥ قال شيخ الاسلام عطف على ان سؤال موسى بزيادة الباء
او بتقدير باء في المعطوف عليه وحاصل المعنى والتقرير ان اول
الاعتراضات الاعتراض على الاستدلال بسؤال الرؤية بان
سؤال موسى كان لاجل قومه وعلى الاستدلال بالتعلق بالممكن
بانا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة
السكون ليكون ممكنا بل على الاستقرار حالة الحركة وهو محال
ملا حسن

١١

قوله على ان القوم ؟. روى ان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار من عبدة العجل وهم الذين طلبوا الرؤية قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فنعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا خيالي

اى فلا تردد فى انهم كفار فلا يحسن ترديد الشارح بان يقول ان كانوا مؤمنين ؟ لان الترديد انما يحسن اذا كان فى كفرهم تردد ولكن لا تردد على ما عرفنا كمال

واجيب بان ترديد الشارح رحمه الله توسيع للدائرة لا اظهار التردد فراجع وتامل ع م

١٠

قوله خلاف الظاهر قال شيخ الاسلام اما الاول فلانه لم يقل ارهم ينظروا اليك واما الثانى فلان الظاهر ان التعلق على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة واما لزوم الاضمار فى الكلام واستقرار الجبل من حيث هو امر ممكن عاصم ملا حسن

١١

قوله على ان القوم ؟ الخ قول الشارح ان كانوا مؤمنين ؟ انظر فان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل ليسمعوا من الله تعالى خطاب لن ترانى فيخبرون لمن بعدهم واما الاستدلال بجواب قوله تعالى لن ترانى على استحالة الرؤية اشد خطأ اذ لا يدل الاخبار على عدم الرؤية اياه على ان لا يراه ابداً ولا يراه غيره اصلا فضلاً عن ان يدل على استحالته فدعوى الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية رمضان

١٢

قوله واجبة بالنقل اى واقعة ثابتة ولذا عبر عنه فى المقاصد بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة التعبير ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب فى اللغة بمعنى الثبوت ملا حسن

١٣

قوله اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال به ان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة لطلب رؤية شئ وقد يتعذر بالنسبة اليه تعالى لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقيقة بشهادة العرف والاعتراض بانه يجوز ان يكون الى اسما واحد الآلاء والنظر بمعنى الانتظار والمعنى منتظرة نعمة ربها او يكون الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها مردود بان كون الى اسما وان ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وكون النظر بمعنى الانتظار لا يلائم النضارة لانها اللائق بالواجد لا بالمنتظر الفاقد على ان الانتظار لا يسند الى الوجه والتفسير بالجملة خلاف الظاهر واعتبار الحذف عدول عن الحقيقة والمجاز المشهور بلا وجود قرينة يدل على تعيين المحذوف هذا ولا يخفى ان الدليل حينئذ لم يبق قطعياً حتى يفيد فى العلميات بل غايته الظهور وهو لا يفيد الا فى العمليات كما مر عبرابادى

١٤

قوله وجوه يومئذ اى يوم القيمة قيل ظرف لوجوه ناضرة اى حسنة جميلة ينظرون الى ربهم لا يحجبون عنه وقوله الى ربها ناظرة فانه يدل على رؤية ربهم يوم القيمة قال قره كمال فان النظر فى الآية الكريمة موصولة بكلمة الى فينبغى ان يكون بمعنى الرؤية فى ذلك اليوم وهو المطلوب وكشف معنى هذه الآية وجنتها بيانا شافيا فى اثبات الرؤية شيخنا فى قصد السبيل شكر الله وغفر ذنوبه ملا الياس

١٤

قوله وجوه يومئذ ؟ فان قيل ايضا هذه الآية لا تدل على وجوب الرؤية فى الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء وهى النعم الباطنة ؟ قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الآلاء ولا حمل النظر على الانتظار ؟ رمضان افندى

الى ربها ناظرة والنظر في الرؤية حقيقة * واما السنة فقوله
صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة * واما الاجماع
فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت
مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم
من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون
في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي وكل ذلك محال في حقه تعالى والجواب منع هذا
الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا في مكان ولا على جهة
من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي و
بين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله ايانا وفيه نظر
لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائزا

قوله خبر الواحد لا يفيد الا الظن وبه لا يثبت وجوب الرؤية فلا يدل السنة على وجوبها فاجاب بقوله وهو مشهور يعني ان الخبر المشهور يفيد طمانينة في القلب فيكون دليلا على وجوب الرؤية

والمعتمد فيه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر جلال

لان البصر اذا اتصل بالمبصر انتفى الادراك بالكلية قال في شرح المواقف ان المرئي اذا التصق بسطح البصر انتفت الرؤية

قال في شرح المقاصد وللمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية التي لا تكون بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري

بان يقال لا نسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط في رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط في المحسوسات كونها مشروطة لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو توهم محض فان قلت فحينئذ لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوز اهل السنة بدونها قلت بل هو نزاع حقيقي في ان الانكشاف الحاصل بها هل يمكن بدونها

وقد جعل هذا الجواب بعد التنزل من الاشتراط المذكور يعني ان ذلك الاشتراط في الرؤية ممنوع مطلقا ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب وقياس الغائب على الشاهد فاسد

متمشية مغائب من الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين في امتناع رؤية الله تعالى الذي هو مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا باثباته على الغائب والاصغر غائبا والمشبه شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو حد وجزئي لجزئي اذ فيه قياس الشيء بالشيء اذا قدره على مثاله ويسمون الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة رمضان

التمثيل اثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما والفقهاء يسمونها قياسا والجزء الاول فرعا والثاني اصلا والمشترك علة وجامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت يعني البيت حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة في العالم فيكون حادثا وفي تحفة الرشدي التمثيل الذي يسميه الفقهاء قياسا قول مؤلف من قضايا يشتمل على تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة كقولهم العرق كالخمر في الاسكار والخمر حرام لاسكاره فالعرق حرام لاسكاره ايضا تم منه مع الرشدي

١٠ قوله برؤية الله تعالى ايانا والباء متعلق بيستدل يعني لو كانت هذه المذكورات شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا رمضان

١١ قوله وفيه اي في قياس رؤيتنا الله تعالى ايانا نظر لان الكلام اي البحث في الرؤية بحاسة البصر قال شيخ الاسلام وهو تعالى منزه عن الآلة والجارحة قال محي الدين يعني رؤية الله تعالى ايانا ليست بحاسة البصر ورؤيتنا اياه بحاسة البصر ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه فلعل رؤية الله تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تعالى في الابصار ما يقوى على رؤية الله تعالى منه



جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الآن والحال ان يكون بحضرتنا مثلا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير * والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها

الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوعة ولا نسلم ايضا ان عدم وجوب رؤية الله جواز عدم رؤية الجبل المذكور عصام

٣ الا ترى ان الهرة ترى الفارة في الليل ونحن لا نراها وكذا المصروع يرى الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم يرى جبرائيل ومن عنده من الصحابة لا يرونه بابردي

٤ ولو سلم وجوبها عندها فلا نسلم ان شرط رؤية الله تعالى مجرد الامرين المذكورين اعني كونه جائز الرؤية وسلامة الحاسة لجواز ان يكون مشروطة بزيادة قوة او رائية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات مهر بادي

٥ الشرط الاول سلامة الحاسة الثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية الثالث ان يكون مقابلا للرائي الرابع ان لا يكون في غاية البعد الخامس ان لا يكون في غاية الصغر السادس ان لا يكون في غاية اللطافة السابع ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب ومنها اي من الشروط المذكورة ان لا يكون في غاية القرب اذا تقرر هذا فنقول لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثمانية بابردي

٦ قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق على ما هو الشائع في الجمع المحلى باللام وتسليم افادته عموم السلب اللازم من جعل القيد منفي لا سلب العموم اللازم من عكسه وان كان شائعا في الاستعمال وتسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي بناء على ان حقيقته النيل والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وتوجيه هذه الاجوبة على قانون المناظرة انا لا نسلم ان اللام للاستغراق ولو سلم فلا نسلم كونه قيدا للنفي المقيد لعموم السلب

منه من الاوقات ولئن سلمنا ايضا لانم انه لعموم الاحوال لجواز ان يكون المعنى لا تدركه شيء من الابصار في شيء من الاوقات على وجه الاحاطة محي الدين

٦ قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار؟ اي ان كان ال في الابصار استغراقية كان تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفع الايجاب الكلي ورفعه سلب جزئي فكان حاصل المعنى لا تدركه بعض الابصار وهو مسلم اتفاقا لان ابصار الكفار لا تدركه فلا يبقى فيه حجة وان كان لجنس الاستغراق كان لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا علينا ملا الياس

وحينئذ لا يكون اللام للاستغراق

٧ قوله وافادته عموم السلب لا سلب العموم قيل هذا عطف تفسير للاستغراقي قال شيخ الاسلام اشارة الى ان تدرك الابصار قضية موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية ومع ذلك يحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الكلي بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه ثم ورود النفي عليه فيكون سلب عموم ومع احتمال الثاني لا حجة لكم لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا ملا الياس

٨ قوله لا الرؤية على وجه الاحاطة؟ يعني لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة نعم ان الادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاخص رمضان

٩ قوله لا دلالة فيه على عموم؟ فانه هنا سالبة مطلقة لا دائمة ومن ثم قال شيخ الاسلام في شرح الطوالع وفيه نظر ايضا لان دخول حرف النفي قد يفيد عموم السلب لقوله ولا تطع الكافرين والمنافقين بل لا يوجد في التنزيل الا بهذا المعنى فالاولى منع عمومه في جميع الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية لغير نبينا في الدنيا جمعا بين الادلة ملا الياس

١٠ قوله وقد يستدل؟ يعني الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلا يلزم منه عدم الرؤية مطلقا رمضان

١١ قوله لما حصل؟ قال شيخ الاسلام ليس المراد ان كل ممتنع لا يحصل التمدح بنفيه بل هو خاص بالرؤية ونحوها مما لا يتمدح بامتناعه والا فامتناع الشريك والولد والسنة والنوم بالنسبة الى الباري تعالى مما يتمدح به ملا الياس

١٢ قوله لما حصل التمدح بنفيها المدح على ثلثة اوجه اوله ان يمدحه في وجهه فهذا الذي نهي عنه والثاني ان يمدحه بغير حضرته ويعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهي عنه ومدح ثالث ان يمدحه في حالة غيبته ولا يبالي بلغه او لم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا لا بأس فيه واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا لكان زواله نقصا فيلزم دوامه في الدنيا والآخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص اذ لا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لانها بخلق الله تعالى رمضان

١٣ قوله كالمعدوم لا يمدح؟ واعترض بان ذلك لعرائه عما هو اصل الكمالات والمادح اعني الوجود فاما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية وان لم يجز رؤيته فان قلت لا يمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها قلت على تقدير تسليم ذلك فتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله واورد بمدحه عدم الرؤية في اثناء كلام بنفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصح نفيها مدحا وفيه بحث اذ مع عدم الجواز ايضا يدل على التمدح لان عدم الدلالة انما هو لعارض الحدوث والنقص وذلك منتف في الواجب واورد عليه انه قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى واعترض انه بانه لو سلم يكون الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المفرد بصفات الكمال تمدح له فيجب ان لا يزول ذلك عنه في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا بنا على ان الادراك في المعنى يشتمل على مقيد وقيد والنفي في الغالب راجع الى القيد حيدر ماوك

ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستنكار والاستعظام والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها ولذا منعهم موسى عليه السلام من ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الها فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون في القلب دون العين (والله خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون من اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج

اي انه صلى الله عليه وسلم رآه بقلبه وهو المشهور عن ابن مسعود رضي الله عنه وذهب ابن عباس رضي الله عنه الى انه رآه ببصره وعليه جمهور اهل السنة انتهى ملاعلي وفي الاحياء والصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رأى الله تعالى في ليلة المعراج تأمل

فان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل هل رأيت ربك ليلة المعراج فقال نور اني اراه فيه دليل للفريقين اذ روي اني بفتح الهمزة والنون وكسرها فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثاني كان اثباتا لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد به اذن الشرع فيقبل اطلاق النور يؤيده رواية الكسر فتحمل رواية الفتح عليها

قوله عن كثير من السلف قال الشيخ الامام محمد علي بن حكيم الترمذي رحمه الله رأيت رب العزة تبارك وتعالى في المنام الف مرة فقلت يا رب اني اخاف سلب الايمان فامرني ربي في كل يوم فريضة بهذه التسبيح بين سنة الفجر وفرضه وهو يا حي يا قيوم ياذا الجلال والاكرام يا بديع السموات والارض اسألك ان تحيي قلبي بنور معرفتك ابدا يا الله يا الله يا الله وتدرج ثلث مرات وفي رواية اربعين مرة

قوله عن كثير من السلف كابي حنيفة رحمه الله وهو قد صلى الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وحج خمسا وخمسين حجة ورأى ربه في المنام مائة مرة فقال يا رب بم ينجو عبادك يوم القيمة فقال سبحانه وتعالى من قال بعد الغداة والعشي * سبحان الابدي الابد * سبحان الواحد الاحد * سبحان الفرد الصمد * سبحان من

تتمة في بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لاخالق لها سواه وهو مذهب الصحابة رضي الله تعالى عنهم رحمه

٦ قوله والله خالق لافعال العباد لايختص ذلك بالعباد الصادر منهم ذلك بل يأتي من كل حيوان وانما خصهم بالذكر لان بعض الادلة لا يأتي في غيرهم ٩ منه

٧ والعبد شامل هنا لكل مخلوق يصدر عنه فعل اختياري ليدخل فيه مشي الاشجار وتسبيح الحصى وحنين الجذع الى غير ذلك اشار اليه القفال كي رحمه الله

٨ اي موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعري والمذهب في افعال العباد ستة لان المؤثر فيها اما قدرة الله فقط بلا تأثير قدرة من العبد ولا مدخل لقدرته هذا مذهب الجبرية او قدرة الله تعالى بلا تأثير قدرة من العبد بل لها مدخل في الجملة هذا مذهب الاشاعرة وذهب اليه النجارية والضرارية او قدرة العبد بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او قدرة العبد بايجاب واضطرار مع امتناع التخلف هذا مذهب الحكماء وهو المروي عن امام الحرمين او مجموع قدرة الله وقدرة العبد على انهما تؤثران في اصل الفعل هذا مذهب الاستاذ شيخ اهل السنة ابو اسحق الاسفرائني واليه ذهب الماتريدية او مجموع القدرتين على ان قدرة الله تعالى تؤثر في اصل الفعل وقدرة العبد تؤثر في وصفه اي في كونه طاعة ومعصية وغير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا له وايذاء له فان ذات اللطم واقع بقدرة الله تعالى وتأثيره واما كونه طاعة في الاول ومعصية في الثاني بقدرة العبد وتأثيره هذا مذهب ابو بكر الباقلاني شرح منظومة اسحق الرجائي

٩ اي بقدرته وحدها موافقا لمذهب الحكماء ولا كما زعم الاستاذ ان اصل فعل العبد بمجموع القدرتين القديمة والحادثة ولا كما زعم القاضي ان الاصل بقدرته تعالى ووصف كونه طاعة ومعصية بقدرة العبد وهذا التفصيل مذكور في شرح المقاصد ولا اشعار لكلامه ههنا بذلك فانه قد اقتصر في اكثر الخلافيات المذكورة في هذا الكتاب على ما ذكر مذهب المعتزلة وقد عرفت وجهه في ديباجة الكتاب عبد الهادي

١٠ قوله ان العبد خالق لافعاله وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبطريق الايجاب عند الحكماء بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم توجبان المقدور رحمه

١١ قوله وقد كانت الاوائل منهم اي من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم رحمه

احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تاملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان

قوله وليس هذا الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذهولا عن العلم والذهول عنه لا يستلزم الجهل فاجاب بان هذا ليس من جهة ذهوله عن العلم

ملاس

هذا جواب من سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم والا لزم من علم شيء واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب بقوله وليس هذا الخ رمضان

قوله بل لو سئل الخ اي عدم علم العبد بتفاصيل هذه الافعال اظهر فلا يكون خالقا للافعال قطعا ونفي العلم والارادة اظهر من ذلك ع

قوله كقوله والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى حوامع

قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى قد يتوهم ان الاستدلال بالاية الشريفة على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى موقوف على جعل ما مصدرية لا موصولة وليس كذلك لان المراد بالافعال في قولنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى الحاصلة بالمصدر اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات لا المصدر نفسه الذي هو الايجاد والايقاع لانه امر اعتباري وهو تعلق القدرة بالمقدور المعبر عنه في جانب الحادث بالمقارنة والظاهر ان هذا التعلق لا يتعلق به الخلق لكونه ليس امرا وجوديا وكما لا يتعلق به الخلق لذلك فكذلك لا يتعلق به التكليف ومن هنا يتضح قولهم المكلف به الحاصل بالمصدر لا المصدر نفسه وايضاح المقام ان يقال اذا فعل الانسان فعلا كتحريك يده مثلا فهناك امور اربعة

تتمة وجوب انفراده تعالى بالايجاد فخالق ٩ وخالق خبر لمبتدأ محذوف والاصل فالله خالق ٩ وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الافعال ومنها يعلم بطلان دعوى ان شيئا يؤثر بطبعه او بقوة فيه فمن اعتقد ان الاسباب العادية كالنار والسكين والاكل والشرب تؤثر في مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالاجماع او بقوة خلقها الله فيها ففي كفره قولان والاصح انه ليس بكافر بل فاسق مبتدع ومثل القائلين بذلك المعتزلة القائلون بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه فالاصح عدم كفرهم ومن اعتقد ان المؤثر هو الله لكن جعل بين الاسباب ومسبباتها تلازما عقليا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك الى الكفر فانه قد ينكر معجزات الانبياء لكونها على خلاف العادة ومن اعتقد ان المؤثر هو الله وجعل بين الاسباب والمسببات تلازما عاديا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي ان شاء الله تعالى فالفرق في ذلك اربعة كما يؤخذ من كتب السنوسي والحاصل ان الناس بعد اتفاقهم على ان الله خالق للعباد ولافعالهم الاضطرارية اختلفوا في افعالهم الاختيارية فنحن نقول ان الله خالق لها ايضا والمعتزلة يقولون ان العبد خالق لها بقدرة خلقها الله فيه وننقل عن الاستاذ انها بالقدرتين اي قدرته تعالى وقدرة العبد وقيل ان القدرة القديمة لا شريك لها ولا معين ونقل عن القاضي ان قدرة العبد اثرت في فعله لوصفه بالطاعة او المعصية قلنا هذا تابع للامر والنهي واضطرب النقل عن امام الحرمين فما نقل عنه انه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزا والذي نعتقده كما قاله السنوسي تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور اهل السنة فهذه الاقوال لم تصح عنهم وربما هجس لبعض القاصرين ان من حجة العبد ان يقول لله لم تعذبني والكل فعلك وهذه مردودة بانه لا يتوجه عليه تعالى من غيره سؤال قال تعالى لا يسأل عما يفعل وكيف يكون للعبد حجة ولله الحجة البالغة فلا يسعنا الا التسليم المحض ومع ان الفعل خيره وشره لله فالادب ان لا ينسب له الا الحسن فينسب الخير لله والشر لنفسه كسبا وان كان منسوبا لله ايجادا قال الله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي كسبا كما يفسره قوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم واما قوله تعالى قل كل من عند الله فرجوع للحقيقة وانظر الى ادب الخضر عليه السلام حيث قال فاراد ربك ان يبلغا اشدهما الاية وقال فاردت ان اعيبها وتأمل قول ابراهيم الخليل عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي يطعمني ويسقين واذا مرضت الاية فلم يقل امرضني تأدبا والا فالكل من الله تحفة المريد على جوهرة التوحيد للعلامة البيجوري

٧
قوله وما تعملون قال شيخ الاسلام جوز الشارح ان تكون ما مصدرية ليسلم من القول بحذف الضمير بناء على جعلها موصولة وان تكون موصولة وان احتيج الى الحذف قال ابن قاسم ذكر الغزي تبعا لغيره انه على هذا لا بد من تأويل المصدر على معنى المفعول حيث قال ولا يذهب عليك ان التقريب على الاول محتاج ايضا الى البيان بجعل ذلك المصدر بمعنى المفعول اي وخلق معمولكم لان نفس المصدر امر اعتباري عقلي لا يصح تعلق الخلق به ثم حمل الاضافة على العموم ليشمل الافعال وبالجملة فحذف الضمير اقل تكلفا انتهى وما ذكر من اطلاق المصدر حقيقة على الحاصل بالمصدر فيه نظر ويخالفه قول مولانا خسرو في حواشي التلويح ملا الياس

٨
قوله اي عملكم لان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر تقول اعجبني ما صنعت اي صنعك فيكون معنى خلقكم وعملكم ونص رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال ان الله تعالى يخلق كل صانع وصنعه بداية

٩
قوله ويشمل الافعال جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما موصولة فمعناه معمولكم والكلام في الافعال لا في المعمول فاجاب بقوله ويشمل الافعال اي محل النزاع ايضا بخلاف الاول فانه مختص به ملا الياس

١٠
قوله الافعال قال ابن قاسم تنبيه قول الشارح ويشمل الافعال يقتضي انه يشمل غيرها ايضا وذكر الفيومي ان ذلك الغير هو المعنى المصدري وفي الكوري انه ما يعملونه من الاوضاع كالسرير بالنسبة الى النجار ونحوه مما لا نزاع فيه انتهى قال شيخ الاسلام رتبه على جعلها موصولة ويتعين به انه اذا جعلت ما في الاية مصدرية يكون بمعنى المفعول اي الاثر الحاصل بالفعل لا نفس الفعل امر اعتباري عقلي لا يصح تعلق الخلق به انتهى ملا الياس

١١
قوله لم نزد ٩ قال حسن چلبي اعلم ان صيغ المصادر تستعمل تارة في اصل النسبة وتسمى مصدرا وتارة في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحرك الحاصلة من الحركة وتسمى الحاصل بالمصدر وتلك الهيئة اما ان تكون للفاعل فقط وذلك في اللازم كالمتحركية والقائمية الحاصلتين من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول وذلك في المتعدي وذلك في العالمية والمعلومية الحاصلتين من العلم وباعتبار تسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون بمعنى المعلوم وقد يكون للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل تحقيق استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه محشيه ملا الياس

١٢
قوله الذي سواه الايجاد والابقاع اذ الابقاع ليس تلفا فيه تتمة

ثم توهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى
خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى
أفمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناط استحقاق
العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية
بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما
لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد
كخالقية الله لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى
الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة
حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا
والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى * واحتجت المعتزلة بانا نفرق
بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى باختياره
دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى بطل قاعدة التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك
انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما

... وهو الحاصل بالمصدر ذاتا لاختلاف الجهة مع اتحاد المحل اعني خلقا وكسبا فتأمله فانه عجيب ثم ان الاسناد للعبد يوافق اهل السنة ... والقاعدة ان الفعل يسند لمن قام به اسنادا حقيقيا لا لمن اوجده نحو ابيض الحائط او هو ابيض والله تعالى لمن اوقع به البياض وانه ابيض وهذه حجة تطابق عليها اهل السنة كلهم لعدم امكان مخالفة المعتزلة وعليه فلا يلزم كون ان الله تعالى فعل القعود والقيام او سائر الافعال ان يسند الفعل اليه ... ادفع ذلك بانه يقال يسند الفعل لمن قام به لا لمن اوجده كما في الحائط وهو ابيض ... عدم الاسناد لعدم الايجاد فاعرفه

قال المعتزلة ... ان الشيء وان استعمل للواجب والممكن لكن يتعين ههنا الممكن بالدلالة العقلية اليقينية فلا يرد ما قالوا انه اسم جنس واقع على الواجب والممكن فلو صح لكم ان تخصصوا ذات الله تعالى وصفاته من هذا العموم صح لنا ان نخصص افعال العباد عنه وقال قدس سره كما قال وانما فسر الشيء بالممكن لئلا يلزم كون الباري تعالى خالقا لنفسه بدلالة صدق الشيء عليه وهو مستحيل عقلا فتبين ان المراد بالشيء في الآية الممكن فافهم

هو اشارة الى جواب ما يقال وهو ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته فان الشيء متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين واذا كانت عاما مخصوصا جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشيء غير ذات الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد من الشيء هو الممكن لا مطلق الاشياء فلا يرد ما ذكرتم من السؤال بدلالة العقل كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الشيء شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز من غير قرينة لان الابهام لا يدل على الحكم باحدى الدلالات الثلاث فما القرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل

٥
قوله تعالى افمن يخلق الآية الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق كمن لا يخلق اي لو لم تكن الخالقية مختصة بذاته تعالى لما مدح وتمدح تعالى بالخالقية فمن يمدح ذاته لها يعلم انها مختصة بذاته فلا يكون غيره خالقا
ملاحسن

٥
قوله في مقام التمدح ؛ قال شيخ الاسلام اي فانه يقتضي تفرده تعالى بالخلق وشمول خالقيته لكل موجود من الجواهر والاعراض فلو ثبت وصف الخالقية لغيره لفات التمدح ملاحسن

٦
دون الموحدين فلا يكون الاستدلال حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا اوقعهم رسول الله عليه الصلوة والسلام بقوله القدرية مجوس هذه الامة قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون بان كل شيء يخلق الله تعالى فيه ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رأيهم في هذه المسئلة والا فنسبة كتاب الله الى دين المجوس مشكل رم

٧
قوله كالمجوس قال في الصحايف ذهب المجوسي الى ان للعالم فاعلين احدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع والثاني الشيطان وهو فاعل الشر وخالق الحيوان الضار
مهرادي

٩
قوله اسعد حالا منهم اي من المعتزلة لا يقال هذا كفر وروي في الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر بل يقول اليهودية شر من النصرانية لاثباته الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعي لانا نقول الممنوع هو الخيرية مطلقا اما النصرانية خير من اليهودية من جهة لين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية خير من النصرانية من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى في الالوهية فلا واما قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله فانما قاله طائفة من اليهود
رمضان افندي

١١
والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورية لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدمها في الثانية شرح مواقف

١٢
قوله وبانه لو كان الكل ؛ حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهي وان لا يكون مستحقا للمدح ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل بخلق الله لا اختيار للعبد لكونه مجبورا ؛ رمضان

١٣
والتكليف طلب ايقاع الفعل في العبد لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله ومستقلا لايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا
ملاحسن

٥
قوله في مقام التمدح ؛ ولو شاركه فيه لانتفت فائدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى فلا تزكوا انفسكم فالحكمة في انه نهى عباده من مدح انفسهم وقد مدح نفسه قيل له عن هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيمدحوه وجواب آخر وهو ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضال من الله تعالى ولم يكن ذلك بقدرة العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى انما قدرته وملكه ليس من غيره فيستوجب به المدح ومثال هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده بالمعنى الذي ذكر في المدح
رمضان

بقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم عرس (?)

٨
قوله قد باء الغواة ؛ هذا اشارة الى توجيه كلامهم وتحقيق لمرامهم فانه لو ابقي على ظاهره لكان باطلا قطعا فان القول باسعدية الكفرة المشركين ممن هم من اهل الملة المتشبثين بالكتاب والسنة لا يخفى خطؤه على ان لا سعادة للكفار اصلا بل انما هم من اهل الشقاوة الابدية وحاصل التوجيه ان ليس المراد بقولهم اسعد حالا معناه الصريح بل الاشارة به الى ان المعتزلة اضل سبيلا منهم في هذا المقام وان كانوا متشبثين في ذلك بظواهر الآيات والاحاديث وهذا ابعد موضع تأمل فان الفقهاء لم يجوزوا امثال هذه الاطلاقات والحق ان منشأ ذلك التعصب وليس بمرضي مهرادي

١٠
قوله واحتجت المعتزلة ؛ ليس من احتجاجهم بذلك اكثر من اثبات القدرة للعبد ونحن نقول به واما كون الفعل الذي تعلقت به قدرة العبد وجد بخلقه فقدر زائد يحتاج الى دليل آخر ولا يوجد فنحن نقول للعبد قدرة خلقها الله تعالى فيه واذا اطلقها الشيء تمكن له خلق الله ذلك الشيء عند تعلقها به واليه اشار بقوله واما نحن ؛ ملا الياس

١١
حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على ضربين اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تعالى لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختياري فعلم ان الحركة التي هي اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى رم

١٢
قوله قاعدة التكليف ؛ اي الاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله ومستقلا لايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا وان تعلق المدح والذم ايضا اذ ليس الفعل باسرها مستندا اليه مطلقا حتى يصح تمكنهم (?)

وأما تحقيقه فسننبه على ما تحققه إن شاء الله تعالى * وقد تمسك

بأنه لو كان خالقاً لأفعال العباد لكان الله هو القائم والقاعد

والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك واللازم

باطل فكذا الملزوم وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من

قام به ذلك الشيء لا من أوجده أولا يرون أن الله هو الخالق

للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف

بذلك وربما تمسك بقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين

وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب أن الخلق هنا بمعنى

التقدير (وهي) أي أفعال العباد (كلها بإرادته ومشيئته) قد سبق

أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد أن يكون ذلك

إشارة إلى خطاب التكوين (وقضيته) أي قضائه وهي عبارة

عن الفعل مع زيادة إحكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله لوجب

الرضا به لأن الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضا

بالكفر كفر لأنا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا إنما يجب بالقضاء

دون المقضي (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد

بأن المقصود منها إنما هو إيجادها فإذا لم يكن هو الموجد كان تكليفاً بالإيجاد قلت لا نم أن التكليف لها بالإيجاد بل لأجل ما يترتب عليه إيجاد الله تعالى ولو سلم أن التكليف للإيجاد لكن وجود القدرة كاف في كونها مناطاً لتحقيقه أن قدرته الحق أغنت عن قدرة الخلق صلاح الدين

٢ وقال حجة الإسلام من أوجد معنى قائماً بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي فالجماد فاعل بالتجوز والله تعالى فاعل في الحقيقة ولذا نسب الله الأفعال الاختيارية في القرآن تارة إلى نفسه وأخرى إلى عباده كما قال وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى رمضان

٣ قالت المعتزلة لولا أن يكون غير الله تعالى قد يكون خالقاً لما جاز القول بأنه أحسن الخالقين كما أنه لو لم يكن في عباده من يحكم ويرحم لم يجز أن يقال في حقه أنه أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين والإشارة إنما يكون حجة للمعتزلة إذا كان التقدير مستلزماً للإيجاد وليس كذلك والمعنى أحسنهم خلقاً وتقديراً شيخزاده

٤ قال عيسى عليه السلام لقومه قد جئتكم بآية تعني بعلامة النبوة ثم بين العلامة فقال إني أخلق لكم فأخذ طيناً وجعل منه خفاشاً ثم نفخ فيه فإذا هو يطير بإذن الله بطير بين السماء والأرض وكان تسوية الطين والنفخ من عيسى عليه السلام والخلق من الله تعالى ويقال إنما طلب الخفاش لأنه أعجب من سائر الخلق ومن عجائبه أنه لحم ودم ويطير بغير ريش ويلد كما يلد الحيوان ولا يبيض كما يبيض سائر الطيور ويكون له الضرع يخرج منه اللبن ولا يبصر في ضوء النهار ولا في ظلمة وإنما يرى في ساعتين بعد غروب الشمس وبعد طلوع الفجر ساعة قبل أن يسفر جداً ويضحك كما يضحك الإنسان ويحيض كما تحيض المرأة فلما رأوا ذلك ضحكوا وقالوا هذا سحر ملا الناس

سنة الآية ولا دلالة فيه اذ ليس فيه اكثر من انه تعالى يتكلم بكلمة
ينشأ عنها التكوين لا انه صفة قديمة ملاس

٨

قوله لا يقال الخ وان الشرك اى الاشراك وسائر انواع الكفر والمعاصى
اى واصناف المعاصى من الكبائر والصغائر بقضاء الله تعالى اى بحكمه
الاجمالى وقدره اى التفصيلى وفق علمه الازلى من غير ان يكون
لاحد من الخلق على الله حجة بان يقول ما الحكمة فى خلق آدم للطاعة
وابليس للمعصية وكذا الكلام فى ابراهيم ونمرود وموسى وفرعون
ونبى محمد صلى الله عليه وسلم وابى جهل واما السبب الباعث
على خلق السعداء للسعادة والاشقياء للشقاوة وجعلهما فريقين
فريقا فى الجنة وفريقا فى السعير واذا قيل انهما بمقتضى صفتى الجلال
واظهار الفضل والعدل فى مقام الكمال فيقال ما الموجب فى عدم تكسر
القضية فالجواب الصواب بل لله الحجة البالغة اى التامة الكاملة
السابقة وهو ما بينه بقوله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ويفعل
الله ما يشاء ويحكم ما يريد وفى حديث القدسى والكلام الانسى
خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالى وخلقت هؤلاء للنار ولا ابالى
وهذا سر القضاء والقدر الذى لم ينكشف لاحد من البشر فالامر
كما قال عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقد ورد لو اخذنى
الله وابن مريم بعدله وعذبنا فهو غير ظالم فى فعله قال بعض اهل الله
من لم يؤمن بالقدر فقد كفر ومن احال المعاصى على الله فقد فجر
شرح الفقه الاكبر لعلى القارى

١١

قوله لانا نقول الخ محصل الجواب ان الدليل اعنى قوله لان الرضاء
بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون
الرضاء به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذات الله تعالى والكفر
قائم بذات العبد قال عصام وقال ناقد المحصل هذا الجواب ليس
بشئ فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعنى به الرضاء بصفة
من صفات الله تعالى وانما يريد رضاء بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى
والجواب الصحيح ان الرضاء بالكفر من حيث هو قضاء الله تعالى طاعة و
لا يكون من هذه الحيثية كفرا وهذا الجواب ادق من جهة النظر
قريمى

١٢

قوله لا قضاء وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال ان
كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه لا ان الرضاء بالكفر
والكفر هو الرضاء بالكفر لا الكفر بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين
الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك
رمضان

١٤

قوله بحده الخ والتقدير فى قوله تعالى وقدر فيها اقواتها بهذا المعنى واما فى قوله
نحن قدرنا بينكم الموت فهو بمعنى الايجاب والالزام كالقضاء فى قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الخ وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كما فى قوله تعالى وقضينا الى الاية
مهربادى

٧

قوله وهى عبارة عن الفعل الخ مقارنة القضاء بالقدر فى الاستعمال
وشهرة تفسير القدر بالتقدير يرشدك الى ان المراد من القضية
ههنا القضاء المراد منه الخلق مع زيادة الاحكام كما فى قوله تعالى
فقضاهن سبع سموات وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند
الاشاعرة ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال
ولعله رحمه الله لم يفسره ههنا فرارا من التكرار مهربادى
وقال شيخ الاسلام فسر القضاء بما يقتضى انه من الصفات الفعلية
لا الذاتية وهو احد معانيه لغة والموافق لظاهر قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات فى يومين والذى فى شرح المواقف وغيره ان قضاء الله
تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما
هى عليه فيما لا يزال فالفاظ المتن من الارادة والمشية والحكم والقضاء
بمعنى واحد كرر بالفاظ مختلفة تاكيدا او تنبيها على ان اختلاف هذه
الالفاظ فى عبارات المصنفين فى العقائد ليس لاختلاف معانيها
ملا الياس

٩

قوله واللازم باطل وهو وجوب الرضاء بالكفر فثبت ان الكفر ليس
بقضاء الله تعالى واذا كان كذلك لم يكن افعال العباد كلها بقضاء الله
تعالى على ما هو المطلوب لاهل السنة والجماعة ملاس

١٠

قوله لان الرضاء بالكفر كفر قال قره كمال من رضى بكفر نفسه فقد كفر
ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يكفر بالرضاء
بكفر الغير اذا كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله
منه الايمان على ان ينتقم منه على ظلمه وايذائه كذا فى التاتارخانية انتهى
ملاس

فهذا ليس بكفر بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد
على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قيل دعاء بالموت على
الكفر وقيل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير بالموت على الكفر فيه كلام
ذكره بعض الشافعية ان موسى عم دعا على بلعم بسلب الايمان رمضان

وقال شيخ الاسلام يقرب منه الجواب بان الرضاء بالكفر من حيث ذاته
لا من حيث انه من قضاء الله تعالى وبسط الغزالى الكلام على هذه المسئلة
فى منهاج العابدين ملاس

١٢

قوله والرضاء انما يجب الخ ولقائل ان يقول قولكم الرضاء انما يجب
بالقضاء دون المقضى والجواب الصحيح ان يقال ان الرضاء بالكفر لا من
حيث ذاته بل من حيث انه مقضى ليس بكفر وقد يقال ان الرضاء بفعل الله
تعالى صحيح ثم ان الرضاء به يستلزم الرضاء بمتعلقه من حيث هو متعلق
لا من حيثية اخرى فلا اشكال مهربادى

١٣

قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء
بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر
لا من حيث هو ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر انتهى وانت

وأنت خبير بأن رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته أيضا مما لا ستر في صحته ثم إن الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لا من حيث هو ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الاعتبار الأول هو الأصل والثاني التبع اختار الشارح هذا الطريق في الجواب فتأمل حالي

قوله الشارح إنما يجب بالقضاء أي أصالة وقوله دون المقضي أي من حيث ذاته فلا ينافي وجوب الرضا بالمقضي من حيث كونه مقضيا تدبر

فإن الحاصل أن الرضا يجب بالقضاء وبالمقضي من حيث هو مقضي لا من حيثية أخرى وإن كان ظاهر قول الشارح لا بالمقضي مشعر بخلافه تدبر

١٣

وواجب إيماننا بالقدر * وبالقضا كما أتى في الخبر

والإيمان بالقضاء والقدر يستدعي الرضا بهما فيجب الرضا بالقضاء والقدر واستشكل بأنه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصي لأن الله تعالى قضى بهما وقدرهما على الشخص مع أن الرضا بالكفر كفر وبالمعاصي معصية وأجيب بما قاله السعد من أن الكفر والمعاصي مقضي ومقدر لا قضاء وقدر والواجب الرضا به إنما هو القضاء والقدر لا المقضي والمقدر وفيه أنه لا معنى للرضا بالقضاء والقدر إلا الرضا بالمقضي والمقدر والذي حققه الخيالي في حاشيته أن الكفر والمعاصي لهما جهتان جهة كونهما مقضيين مقدرين لله وجهة كونهما مكتسبين للعبد فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى دون الثانية واعلم أنه وإن وجب الإيمان بالقدر لكن لا يجوز الاحتجاج به قبل الوقوع توصلا إليه بأن قال شخص قدر الله علي الزنا مثلا وغرضه بذلك التوصل إلى الوقوع في الزنا أو بعد الوقوع تخلصا من الحد أو نحوه بأن وقع شخص في الزنا مثلا وقال قدره الله علي ذلك وغرضه به التخلص من الحد وأما الاحتجاج به بعد الوقوع لدفع اللوم فقط فلا بأس به وفي الحديث الصحيح أن روح آدم التقت مع روح موسى عليهما الصلاة والسلام فقال موسى لآدم أنت أبو البشر الذي كنت سببا لإخراج أولادك من الجنة بأكلك من الشجرة فقال آدم يا موسى أنت الذي اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على أمر قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى أي غلبه بالحجة. قوله بالقدر وبالقضاء اعلم أن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضاء فالقدر عند الأشاعرة إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده الله تعالى فيرجع عندهم لصفة فعل لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال وعند الماتريدية تحديد الله أزلا كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر إلى غير ذلك أي علمه تعالى أزلا صفات المخلوقات فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من صفات الذات والقضاء عند الأشاعرة إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من صفات الذات عندهم وعند الماتريدية إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان فهو صفة فعل عندهم فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة والأمر بالعكس عند الماتريدية وقد حمل الشارح كلام المص على مذهب الماتريدية في القدر والقضاء دون مذهب الأشاعرة لأن القضاء في اللغة له نحو معان سبعة أشهرها الحكم وهو يرجع للفعل فناسب أن يفسر في الاصطلاح بالفعل وأما القدر فلم يرد أن معناه في اللغة الفعل فناسب أن لا يفسر في الاصطلاح بالفعل بل بالعلم وقد نظم العلامة الأجهوري معنى القضاء والقدر وحكى فيه الخلاف على غير هذا الوجه فقال إرادة الله مع التعلق * في أزل قضاؤه فحقق * والقدر الإيجاد للأشياء على * وجه معين أراده علا * وبعضهم قد قال معنى الأول * العلم مع تعلق في الأزل * والقدر الإيجاد للأمور * على وفاق علمه المذكور فأنت ترى جعل القضاء هو الإرادة مع التعلق الأزلي على القول الأول أو العلم مع التعلق الأزلي على القول الثاني وعلى كل من القولين فهو قديم وجعل القدر هو الإيجاد على وفق الإرادة على القول الأول أو الإيجاد على وفق العلم على القول الثاني وعلى كل من القولين فهو حادث وبعد هذا كله فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والإرادة وتعلق القدرة لكن لما كان خطب الجهل في هذا الفن عظيما صرحوا بهما

تحفة المريد على جوهرة التوحيد

ثم يمكن تخفيفا بما يدفع به ما ورد عليه من النظر ويظهر به حقيقة جوابه فتحقق يا شيخ الإسلام أي المرحوم رحمه الله

وظاهر كلام السعد في شرحه وصريح شرح شرحه أن القدر هو القدرة فراجع وتأمل سلمه

الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعلق ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار بالنسبة الى الله تعالى فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله لم يرد اسلامي فاذا اراد

وان الرضاء هو كمال الارادة وجود الشيء والمحبة افراطها فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجتمعة والقدر وجودها متنزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها رمضان

٢ ولم يلزم من كونه تعالى غير مجبر كونه قادرا ومريدا اذ لو تحقق الجبر لم يكن قادرا ومريدا والا لا يمكن دفع الجبر ملخص

٣ يعني اذا كان فعل من افعال العباد بارادة الله فلا يكون للعبد اختيار وارادة فيكون الكافر والفاسق مجبورين في فعلهما ملخص

٤ قوله فلا يصح الخ يعني اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق به علمه الازلي ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويفعل خلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا في كفره وكذا الفاسق رمضان

٥ قوله كما انه الخ يعني الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما علم الله عدمه فهو مراد الانعدام وحاصل الجواب ان يقال لا نسلم من كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا في كفره والفاسق مجبورا في فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق بلا اختيارهما فلا يكونان مجبورين في الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال رمضان

٦ اي لم يلزم ان يكون تكليف الكافر بالايمان والفاسق بالطاعة تكليفا بالمحال لان كل واحد منهما [illegible] في وسعه [illegible] اي بفعله فيكون [illegible] وان كان [illegible] تعلق علمه [illegible] روي ان رجلا قام الى عمرو فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوما يزنون ويقولون كان ذلك في علم الله

منه عطف تفسير لمعنى مجبوراً فكأنه قال اي لا اختيار له في صدور افعاله عنه وهو مسلط عليه النفي السابق فالمراد انه ليس لا اختيار له
بل له اختيار وغرض المص بذلك التصريح بالرد على الجبرية في قولهم ان العبد مجبور لا اختيار له في صدور جميع افعاله عنه فهو كريشة
معلقة بالهواء تميلها الرياح يميناً وشمالاً قال شاعرهم موردا على اهل السنة ما حيلة العبد والاقدار جارية * عليه في كل حال ايها الرائي
القاه في اليم مكتوفا وقال له * اياك اياك ان تبتل بالماء * واجابه بعض اهل السنة بقوله ان حفه اللطف لم يمسسه من بلل
ولم يبال بتكتيف والقاء * وان يكن قدر المولى بغرقته * فهو الغريق ولو القى بصحراء * والجواب اعتقاده ان بعض افعاله
صادر باختياره والبعض الآخر باضطراره لما يجده كل عاقل من الفرق الضروري بين حركة البطش وحركة المرتعش ؟ محمد المريد

٦٥ ص ... متعلقة في الصحيفة التالية فانظر بعد العلامة فيها

قوله قلنا انه تعالى اراد بهما الكفر والفسق باختيارهما ؟ اي اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده اياه فيكون ارادته الازلية تابعة
لاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه الازلي بالحادث الآتي كمن علم اختيار عبده غداً فاختار مختاره صلاح الدين رمضان
وكلنبوي اقول وبهذا التقرير والجواب يندفع كثير من الاسئلة الواردة في بحث القضاء والقدر سيما على هذه العقيدة
لكن بقي لنا بعد ذلك الجواب سؤال لا يزول بدون تحريره اشكال وهو ان يقال ان العبد ان كان مستقلا في اختيار
الايمان او الكفر او نحو ذلك وترجيح احد الامرين المرتب عليه صرف القدرة يلزم ان يكون خالقا لبعض افعاله والا فمجبوراً
وايضا ان هذه المسئلة قد توقفت على معرفة معنى الارادة والقدرة وصرفها فما هي وما الاثر والمحل لهما والفعل الحاصل بهما الها
او لمن تنسب اي اليه مدخل وتأثير ام لا فان كانت فما هي ولمن تكون وما المعنى المصدري والمعنى الحاصل بالمصدر وبأي منهما
يتوجه خطاب التكليف فاقول في الجواب سائلا من الله التوفيق للصواب لما خلق الله العبد للعبادة لزم التكليف عليه
بمقتضى الارادة فخلق فيه قوة عقلية ليخاطبه بالاحكام الشرعية بلسان الشريعة النبوية وخلق ايضا علما اجماليا بالافعال
الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها وذلك لحكمة له تعالى فيهما لا لعلة ولا بعلية
بل نفاذ قدرة له تعالى ومشيئته ثم خلق فيه صفتين صفة الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يتمكن من ترجيح الفعل او الترك
باختياره من غير تعلق بالاكتساب واثرها القصد وصفة القدرة على صرف الارادة بمعنى انه تعالى اوجد فيه قوة بها يقتدر على
صرف القوة الارادية اي يتمكن من الفعل او الترك عند قصد اكتساب الفعل والتعلق به واثرها الايجاد فيكون ارادة العبد التي
شأنها الترجيح سببا عاديا لخلق قدرته التي من شأنها الاكتساب وخلق القدرة علة عادية وسببا عاديا لحصول
افعاله الاختيارية فالارادة والقدرة في ذاتهما صفتان مخلوقتان لله تعالى من حيث كونه هو الخالق حقيقة والقوتان الحاصلتان
بهما في العبد حالتان موجودتان فيه متعلقتان به تعلق العلم بالمعلوم من حيث كونه محلا لوجودهما فيه بلا مدخل له في ذلك
واما صرفها باختياره فيما خلقتا لاجله اي صرف الارادة وهي عبارة عن استعمال القصد الذي يحدث عند القدرة وصرف
القدرة وهي عبارة عن استعمال قدرته الحادثة المخلوقة لله تعالى وتعلقه بالمقدور فامر اعتباري صادر من العبد فقط باختياره
من غير ان يكون له تأثير في ذلك وهذا الامر الاعتباري ليس مخلوقا لله تعالى وان كان مستنداً اليه باعتبار توسط الارادة
المخلوقة له تعالى حتى يلزم الجبر ولذلك لا يتعلق به التكليف ولا مفعولا للعبد لعدم التأثير له في ذلك حتى يلزم كونه موجداً
للفعل لان الايجاد اثر قدرة الله تعالى وهو انما يتصور في الموجودات الخارجية وهذا الصرف والتعلق وهو المعبر عنه بالمعنى
المصدري امر اعتباري لا وجود له في الخارج فتأمل او هو من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الفاضل
الكلنبوي نقلا عن الصدر في التوضيح فراجعه واما الفعل الحاصل في الخارج عقيب ذلك الصرف وهو المعبر عنه بالمعنى
الحاصل بالمصدر الذي هو المراد من قولهم افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو مورد التكليف والخطاب ومناط استحقاق
الثواب والعقاب فينسب الى الله تعالى خلقا واختراعا وللعبد كسبا واختيارا فالخالق والمؤثر في الحقيقة هو الله
تعالى فقط بلا تأثير للعبد وهو مذهب الاشعري لكن انما يكون ذلك بواسطة اختيار العبد اياه بقدرة خلقها
الله تعالى فيه اذ لو لم يسبقها قدرته تعالى لم يخرج من العدم الى الوجود فيكون للعبد فيه مدخل جزئي بان يصرف بالارادة
باختياره نحو ايجاده فلا يلزم الجبر حينئذ واما ما يقال من ان مذهب الاشعري لا يخلو عن جبر فمسلم لكن الجبر الذي
يلزم عليه انما هو بهذا المعنى الذي بيناه وهو لا يكون مخلا للغرض لما ان للعبد في فعله مدخلا واختيارا ولو لم يكن له مدخل
بوجه ما لكان مخلا او المؤثر فيه مجموع القدرتين وهو مذهب الاستاذ لانه وان كان بقدرته تعالى لكنه اجرى عادته

عادته انه لا يخلقه الا اذا صرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الخلق متوقفا على الصرف وهو فعل العبد والفعل منسوب الى فاعله تاثيرا واقترانا ولا يخفى ان لا استحالة في دخول مقدورين واحد تحت قدرتين مختلفتين لما بينه الشارح ولا يلزم على هذا المذهب ان يكون العبد خالقا لبعض افعاله لعدم الاستقلال في التاثير والايجاد هذا ما تيسر لي من الكلام في هذا المقام ومن الله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق كتبه المقصر عبد الكريم العقيلي

٧٥

قوله والمعتزلة انكروا واستدلوا يعني ان المعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والمعاصي واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مامور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر لازمة له والثاني انه لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر والثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجاده الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت يلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يرضى السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يات بالمامور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضى السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المامور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضاء ما يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني شرح العقائد العضدية

٨٥

قوله بل القبيح كسب القبيح لا ارادته وايجاده وكذا خلقه ان سلم كون العبد خالقا لفعله والحاصل ان الامر العدمي المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر ولا قبح في خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبيح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف دراهم مع علمه بان هذا الشخص يصرف الالف الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليشتغل به غيره فلا يسأله بعده ثلث احد ولا يصرفه الى مثله رمضان افندي

٩٥

قوله وهذا استشنيع جدا قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده في ملكه لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلا لوجوب الوجود. زين عابدين

تحقيق جواب الرابع

فقد الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعذبه عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضى بقضيته ترك يغاير للارادة شرح مواقف

٩٥

قوله وهذا استشنيع جدا قال في شرح المقاصد والتقصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم لا بالجبر ولا نقص ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم في داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ومرادات العبيد والخدم وكفى بهذا النقيصة ومغلوبيته مهرادي

١٠٥

قوله ما الزمني مجوسي قال عمرو بن عبيد رجعت عن مذهبي بعد الزام المجوسي اياي قال قول احمد النطا سيرات مقصود المجوسي السخرية به لانه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض يدل عليه قوله ما الزمني فتامل ملامس

فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى
يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي
فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار
الهمداني دخل على صاحب ابن عباد وعنده الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه
عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في
ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة
والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد
ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا
وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله او لانه لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين
بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال
اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها)
ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا

قيل هو سلطان همدان وقيل هو من اهل السنة والجماعة كان سلطانا نائبا في بغداد وجنته فتأمل وتسلى فيه لو تقف ملاص

يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون باسناد القبائح والشرور على الله من جهة التخليق واهل السنة يقولون ... سعصام

يعني مذهبكم ان كفر الكافر بدون مشيئة الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجري في ملكه الا ما يشاء يعني غرض القاضي الطعن فيه بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس الله تعالى خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه ان يقول انتم قائلون بوجود ما لا يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزه عنه والغرض من هاتين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى وقدرته على الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة رسعصام

فقال عبد الجبار افيريد ربنا ان يعصى جهرا فقال الاستاذ افيعصي ربنا كرها فقال عبد الجبار ارأيت ان منعني الهدى وقضى علي بالردى احسن الي ام اساء فقال الاستاذ ان منعك ما هو لك فقد اساء وان منعك ما هو له فهو يختص برحمته من يشاء وحكي ان الحافظ ابن حجر مر يوما بالسوق في موكب عظيم وهيئة جميلة فهجم عليه يهودي يبيع الزيت الحار واثوابه ملطخة بالزيت وهو في غاية الرثاثة والبشاعة فقبض على لجام بغلته وقال له يا شيخ الاسلام تزعم ان نبيكم قال الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فاي سجن انت فيه واي جنة انا فيها فقال انا بالنسبة لما اعد الله لي في الآخرة من النعيم كاني الآن في سجن وانت بالنسبة لما اعده الله لك في الآخرة من العذاب الاليم كانك في جنة فاسلم اليهودي وحكي ان ابليس

ممن علم انه لم يرده منهم ولم يأمرهم به وقد يريد ولا يأمر كالكفر الواقع ممن علم الله عدم ايمانهم وكالمعاصي فانه اراد ذلك ولم يأمر به وقد يأمر ولا يريد كايمان هؤلاء فانه امرهم به ولم يرده منهم واما امرهم به مع كونه لم يرده منهم لحكمة يعلمها سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل فالاقسام اربعة تحفة المريد

٦ قوله او لانه لا يسئل عما يفعل فيه ان مقابلة هذا الوجه بالوجه الاول يدل على تجويز كون فعله تعالى خاليا من الحكمة والمصلحة مع انه محال ويمكن ان يقال المراد انه لا حاجة فيها ادعينا الى ما ذكرنا بل يكفينا في ذلك ما قدمنا انه تعالى لا يسئل عما يفعل لان تصرفه في مخلوقاته تصرف في خالص ملكه وهو تعالى فاعل مختار ولا يجب عليه شيء فله ان يتصرف فيها على اي وجه اراد وليس لاحد ان يسئل انه لماذا فعل كذا ولا يلزمنا بيان جهة فيه لا تفصيلا ولا اجمالا عمرادي

٥ فان قيل كيف يأمر بما لا يريد وكيف ينهى عما يريد قلنا الامر غير الارادة امر الله تعالى لابراهيم بذبح الولد ولم يرد الذبح فلم يقع فان قيل قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قلنا قد يريده ولا يرضى به ارياه

٧ قوله الا يرى الخ لا يخفى ان هذا التنوير لا يلائم شيئا من الوجهين المذكورين فهو تنوير لاصل المدعى وفيه قياس الغائب على الحاضر والكامل القادر على الناقص القاصر عمرادي

٨ قوله وقد يتمسك الخ يتمسك المعتزلة بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وبقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونحن نأول قولهما بان الله تعالى لا يريد ان يظلم عباده وليس معناه ان الله تعالى لا يريد ان يظلم العباد بعضهم بعضا ونأول الثاني بان المعنى ما خلقت الجن والانس الا لامرهم بالعبادة وتمسك بقول النبي ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وبقوله تعالى ومن يرد ان يضله الاية وبقوله تعالى ان كان الله يريد ان يغويكم الخ وبقوله تعالى لو شاء الله لجمعهم على الهدى وان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا ولو شاء لهداكم اجمعين وانما يريد الله ليعذبهم في الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله تعالى ملا الياس

٨ الثالث يعني مما تمسك به المعتزلة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائنا بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان وذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي التي يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا الخ شرح مواقف

وبقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وسيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا الاية ملا الياس

٩ قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والكرامية من امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود هاهنا هو ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر حالي

٩ فان قيل اذا كان للعباد اختيار في افعالهم واختيارهم في مشيئة الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين فلم لم يشأ الله تعالى لعبده اختيار الخير فكيف يفعل الخير وكذا لو شاء الله تعالى اختيار الشر فكيف يفعل الشر قلنا حاصل هذا ان القدر سر الله تعالى لا يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب ولو ادخل الله تعالى جميع الصالحين في النار لم يكن منه ظلما لان الظلم التصرف في ملك الغير بغير اذنه وجميع المخلوقات ملكه فكيف يكون التصرف فيهم ظلما منظهر

٩ قوله وللعباد افعال اختيارية واعلم ان الموجب لوقوع الخلاف في هذه المسئلة هو ان كل حكم وقع واسطة بين طرفين توجه الخلاف فيه لنزوعه بالقرب والنسبة الى كل واحد منهما وهذه المسئلة من هذا القبيل وبيانه انه محل الافعال الله تعالى اما ذوات المكلفين او الثاني كحركة الافلاك والرعد والبرق والهوى والاشجار وسائر الاجسام النامية والاول الذي محله ذوات الادميين اما ...

أي لا اختيار لهم في وقوعه او اختياري والاول كمرض المريض وحركة المرتعش والثاني كزنا الزاني وشرب الشارب وسرقة
السارق ونحوها من المعاصي فالاول والثاني لا خلاف في خلق الله تعالى لهما وان العبد لا اثر له في ايجادهما والثالث وهو
ما محله ذوات المكلفين اختيارا كالواسطة بينهما لانه باعتبار كونه مرادا لله يكون معلوما له منسوبا اليه اذ خلاف مراده وعلمه
محال وباعتبار وقوعه باختيار الانسان وكسبه هو منسوب اليه ومعاقب عليه وهذا غاية ما يمكن ان يقال في هذه المسئلة
وهي مشكلة معضلة لا يستريح الانسان فيها الا بالتسليم هذا قال شيخ الاسلام ضابط مذاهب الناس في هذا
ان المؤثر في فعل العبد بالخلق والايجاد اما قدرة الله تعالى فقط من غير دخل لقدرة العبد وهو مذهب الجبرية او مع
دخلها بالكسب وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب وهو مذهب جمهور المعتزلة او بالايجاب وهو
مذهب الحكماء والمشهور فيما بين القوم عن امام الحرمين كما صرح في الارشاد وغيره بخلافه او مجموع القدرتين على ان يؤثر في
اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ منا والنجاري من المعتزلة او على ان تؤثر قدرة الله تعالى في اصله وقدرة العبد في وصفه
بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة ومعصية وهو مذهب القاضي ابي بكر ثم ما ذكره الاستاذ بناء على تجويزه اجتماع مؤثرين
على اثر واحد وهو خلاف قول الجمهور ملا الياس

قوله وللعباد افعال اختيارية فان يثبنا فبمحض الفضل * وان يعذب فبمحض العدل قوله وان يعذب؟ اي وان يعذبنا فتعذيبه
انما هو بالعدل المحض اي الخالص ومعنى العدل المحض وضع الشيء في محله من غير اعتراض القائل ضد الظلم الذي هو وضع الشيء
في غير محله مع الاعتراض على فاعله حكي ان الشيخ عفيف الدين الزاهد انه كان بمصر فبلغه ما وقع في بغداد من القتل فانه
وقع السيف فيها اربعين يوما فقتل الف الف وعلقت النصارى المصاحف في اعناق الكلاب وجعلوا المساجد
كنائس والقوا كتب الائمة في الدجلة حتى صارت كالجسر تمر الخيل فانكر الشيخ العفيف الدين ذلك وقال يا رب
كيف هذا وفيهم الاطفال ومن لا ذنب له فرأى في النوم رجلا ومعه كتاب فاخذه فاذا فيه دع الاعتراض فالامر ليس لك
ولا الحكم في حركات الفلك * ولا تسئل الله عن فعله * فمن خاض لجة بحر هلك وبالجملة فهو سبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة
ولا تضره معصية والكل بخلقه تعالى فليست الطاعة مستلزمة للثواب وليست المعصية مستلزمة للعقاب وانما هما
امارتان تدلان على الثواب لمن اطاع والعقاب لمن عصى حتى لو عكس ذلك بان قال من اطاعني عذبته ومن عصاني
اثبته لكان ذلك منه حسنا فلا حرج عليه لا يسئل عما يفعل وهذا كله بحسب العقل واما بحسب الشرع فلا يجوز
خلف الوعد لانه سفه وهو يستحيل عليه تعالى واما الوعيد فيجوز الخلف فيه لانه كرم وفضل كما تقدم تحقيق ذلك
تحفة المريد على جوهرة التوحيد

قوله لا كما زعمت المعتزلة؟ واحتجوا بان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطراري
وان جاز الصدور وعدمه بحيث استوى وجود الفعل منه وعدمه فان افتقر الى مرجح يعود التقسيم فيه وان لم يفتقر الى
مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاضطرار والاتفاق
ينافيان الاختيار فثبت ان لا اختيار للعبد ولا قصد ولا قدرة والجواب عنه بالنقض والحل اما الاول فبانه جار في
افعال الباري تعالى مع تخلف الحكم وفاقا واما الثاني فبان المرجح هو الارادة فانها صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير
احتياج الى مرجح كما مر في ارادة الله تعالى ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة
على ان هذا الاستدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب فانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا في بعض
الافعال لما صح التكليف لبطلان ان تكليف الجماد ضرورة وانتفاء العدم فائدته مهر بادي

قوله لا يسئل عما يفعل لانه مالك الملك له ان يتصرف في ملكه كيف يشاء لا علة لفعله اصلا وانت خبير بان
الظواهر متى تعارضت لم يصلح للتمسك بها خصوصا في المسائل الاعتقادية فوجب الرجوع الى غيرها من الدلائل
العقلية وقد مر منها ما فيها كفاية لاثبات مذهب اهل الحق قال الامام الرازي ان حال هذه المسئلة عجيبة فان
الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارض متدافع فمعول الجبرية على انه لا بد لترجيح

لترجيح الفعل من الترك من مرجح ليس من العبد ومعقول القدرية على ان العبد لو لم يكن واجداً على فعله لما حسن المدح
والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد
القدرية على ان افعال العباد على وفق تصورهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزاميات على ان القدرة على الايجاد
صفة كمال لا يليق بالعبد وان فعل العباد قد يكون سفهاً وعبثاً فلا يليق لجناب الحق واما الدلائل السمعية فالقرآن
مملو بما يوهم الامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفريقين وكذا الاوضاع والخطابات متدافعة
من الجانبين انتهى عرس

ههنا مباحث من الشرح متعلقة ببحث افعال العباد فليطالع في اثناء هذا البحث

فان قلت لا يبطل اي الثواب والعقاب لانه وان كان بخلق الله لكن كسب العبد قلنا وفرعه ان كان بخلق الله فمتى
خلقه استحال من العبد الامتناع منه ومتى لم يخلقه استحال الاتيان فتوجهت الاشكالات وان لم يكن بخلقه فهو القول با
الاعتزال وايضاً لو كان خلقاً لله تعالى وكسباً للعبد فان تقدم الخلق كان العبد مجبوراً في الكسب وان تقدم الكسب لزم
الجبر في الخلق وان كانا معاً فاتفاقهما شرط الحصول وهو غير معلوم وايضاً فهو مسبوق باتفاق آخر لانه من كسبه فيتسلسل
قالت الجبرية قد اقمنا الدلائل العقلية بان خالق هذه الافعال هو الله اما بواسطة او بغير واسطة وما تمسكتم بها المعتزلة به
وجوه نقلية ظنية والقاطع لا يعارضه المحتمل تفسير كبير من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء في سورة البقرة

فان علم الله واخباره بعدم الشيء لا يجعل وجوده ممتنعاً كما ان علمه واخباره بوجوده لا يجعل وجوده واجباً روي ان رجلاً قام الى
ابن عمر رضي الله عنه فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوماً يزنون ويشربون الخمر ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد بداً فغضب
ثم قال سبحان الله العظيم قد كان في علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يحملهم علمه على فعلهم يعني ان علم الله واخباره وارادته بوجود
شيء او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث به قدرة الفاعل عليه فان الاخبار عن الشيء تحكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة
الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختيار ارادته او تركه باختيار فتقدير او تركه
باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع ايجاباً يؤدي الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب
وقوع المتبوع فليحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة عن شكوك في بحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو لعدم
تحقيق هذا المقام فان كلاً من القضاء والقدر حكم الله والحكم تابع للارادة والارادة تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء
والقدر تابعان للمعلوم فعلى اي نحو وحيثية سيقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان العلم الازلي تعلق به
على نحو هذه الحيثية فالعلم به على هذه الحيثية لا يوجب كونه مقسوراً عليها لان العلم تابع وهو اصل متبوع للعلم سيجزاده
قسره على الامر قسراً اكرهه غلبه وقهره

واعلم ان مشية الله تعالى وعلمه بما يكون من المشركين
والعصاة لا يصلح ان يكون علة موجبة للكفر والعصيان لان
مشية الله تعالى تابعة لعلمه وعلمه تابعة لما عليه اعيان المكلفين
قبل وجودهم فلما اقتضت ذوات الاشقياء اتباع الشهوات
واضاعة عمرهم في المعاصي والمنكرات علم ذلك منهم وشاء فكان ما صدر عنهم بمشية الله وارادته التابعة لعلمه بهم وبما
يقتضيه طباعهم الخبيثة فمشية الله تعالى وعلمه الازليان لا يوجبان ما وقع من العبد بل هو مستند الى كسبه وسوء
اختياره نعوذ بالله من شرور انفسنا سيجزاده من الانفال

فيه تأمل مع قول الاشعري ان الارادة الازلية هي الموجبة
لفعل العبد فيه در قدلي

حقق صاحب التوضيح ان القصد الذي اثر الارادة امر اضافي ليس من الموجودات الخارجية فصدوره من العبد استقلالا
لا يستلزم كونه موجداً اذ لا موجود في الخارج هناك مع ان الايجاد انما هو اثر القدرة لا اثر الارادة فيتحقق التوسط
ويظهر معنى قولهم لا جبر ولا تفويض اي لا جبر في اثر الارادة وهو القصد ولا تفويض في اثر القدرة وهو الايجاد عده
بل الموجود في الخارج انما هو المقصود الذي هو فعل العبد كالصلوة مثلا الذي ان شاء الله اوجده وان لم يشأ لم يوجد

لم يوجده وان قصده كما ترى تخلف كثير من مرادنا الا له الخلق والامر فتبارك الله رب العالمين فترتب الثواب
والعقاب انما هو على قصد الفعل الخير والشر وتركه لا غير عبد الحكيم

يعني تعلق بافعال العباد قدرتان قدرة الله تعالى بالايجاد وقدرة العبد بالاكتساب. وحاصله ان الله تعالى جرى
عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فمتى لم يكن هناك مانع اوجد الله تعالى فيه فعله المقدور مقارنا بتلك القدرة
والاختيار فيكون ذلك الفعل مخلوقا له تعالى ابداعا واختراعا مكسوبا للعبد نفسه وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري رحمه الله تعالى عليه وهذا كله مذكور في شرح المواقف قصاب الله
واعلم ان الله تعالى اجرى عادته على ان العبد اذا قصد فعل الخير خلق فيه قدرة اكتساب الخير واذا قصد شرا
خلق فيه قدرة اكتساب الشر قريمي

اعلم ان مذهب اهل الحق ان الافعال مخلوقة والله تعالى مقدر فالتدبير من العبد والتقدير من الله تعالى والنظر
والارادة من الله والصرف من العبد وايجاد الالم من الله تعالى ورمي النبل من العبد والايصال من الله والطاعة
من العبد والتوفيق من الله تعالى والمعصية من العبد والارادة من الله تعالى لا الرضاء انيس العلوم

[1] فان الصحيحة الغالبة فانظر

قوله بمنزلة حركات الجمادات فقول القائل قام زيد وذهب عمرو بمنزلة قولهم طال او شاخ الغلام ومات الرجل
وتحركت الشجر وسكن الحجر من غير ان يكون لهذه الاشياء فعل ولا اختيار حاشيه ملا الياس

[2]

قوله وهذا باطل اذ لا بد ان يكون للعبد المامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله وما تشاؤن
الا ان يشاء الله والا لصار بالجمادات حاشيه

[3]

قوله ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب له
والله تعالى يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثاني خلق فعنده يكون لاختيار العبد دخل في وجود
الفعل لكن بالترجيح لا بالتاثير رمضان

[4]

قوله والعقاب على افعاله اي لا يصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة وسائر الحسنات وترتب العقاب على
بعض الاخر مثل شرب الخمر ونحوه رم

[5]

قوله مثل صلى وصام وكتب فان كل واحد من صلى ٩ مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق
بالقصد والاختيار نخ

[6]

قوله تعالى ومن شاء فليكفر فان قيل ان الله تعالى لا يأمر بالفحشاء فكيف قال الله تعالى فليكفر قلنا الامر ههنا للتهديد
وليس على حقيقة الامر كما اذا هدد المولى عبده بقوله افعل ما شئت فسوف ترى جزاءك رم ملا س

[7]

قوله فان قيل بعد تعميم هذا السؤال عين ما مر في قوله فان قيل فيكون ٩ لانا نقول ان ما مر بناء على لزوم الجبر من
كون الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم والارادة الازليتين فهو جبر
متعلق بالفعل والارادة معا فلهذا اورد تعلقهما لوجود الفعل وعدمه ههنا رمضان

[8]

قوله فان قيل بعد تعميم قال شيخ الاسلام اي بعد تعميم تعلق علم الله تعالى بكل شئ وتعميم تعلق ارادته بكل ممكن و
هذا السؤال بيان الجبر بالنسبة في العلم الى كل شئ وفي الارادة الى كل ممكن والسؤال السابق وهو قوله فان قيل
فيكون الكافر مجبورا ٩ بيان للجبر بالنسبة الى الموجودات فقط ملا س

[illegible]

العبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة
عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول
باختياره دون الثاني وكانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح
تكليفه ولما ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار
اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل
طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك
كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب
او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا ان
الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال
فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي
الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف

وان يكون واقعا وما علم الله واراد عدمه لابد وان لا يكون واقعا عصام

فلا يكون حكم الله تعالى علة لفعل العبد لان حكمه تعالى بعد ان علم فعل العبد فكانه حكم بعد فعله كما لا يكون علم طلوع الشمس والحكم به علة لطلوع الشمس تدبر كذا في القرهي ك ع كذا في الخيالي وقال صاحب الطوالع اي فلا يكون علمه تعالى واردة على سبيل الاجبار علة لفعل العبد حتى يسقط عقاب عليه وثوابه عصام

قوله فلا اشكال حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لو كان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد رمضان

هذا السؤال ناشئ عن جواب السؤال الاول ولذا جيء بالفاء الموذن للتفريع على ما قبله من الكلام اي اذا اراد الله تعالى ان العبد يفعل باختياره وعلم ذلك يكون فعل العبد الاختياري واجبا وان اراد الله ان يتركه باختياره وعلم ذلك يكون ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قرهي

قال شيخ الاسلام اي ان وجوب الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار اعلم ان السؤال الاول معارضة لدليل بطلان الجبر باثبات نفي الاختيار وجوابه مناقضة مستندة بان الاختيار لا ينافي الوجوب والامتناع اللازم من العلم والارادة والسؤال الثاني ابطال لهذا السند المساوي للمنع فصح جوابه بالمنع والنقض لكن الاولى تقديم النقض على الحل [illegible]

قوله فان الوجوب رد ذلك بانه على هذا لا شك في انه يجب وقوع الفعل باختيار العبد وقدرته لكنه لا يتمكن من

[illegible]

وايضا منقوض بافعال الباري فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين المستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات

في الازل بان يقع في وقته وجاز ان يتعلق حينئذ تركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب او الامتناع والحاصل ان تعلق العلم والارادة منه تعالى معا او لا فيلزم الازل حتى يتصور تعلق العلم اولا ثم الارادة فلا محذور بخلاف ارادة العبد فهي حادثة

قيل هذا جواب ثان للسؤال المذكور لان افعال الباري جل ذكره ان تعلقت بوجود الفعل فيجب وجوده او بعدم الفعل فيمتنع وجوده ومع هذا فاعل بالاختيار لا موجب انتهى قال شيخ الاسلام اي لانها تتعلق بما علم وارادته تعالى ومع ذلك هي اختيارية لكن فرق بين افعاله تعالى وافعال العباد بان الاختيار هو التمكن من ارادة القصد حال ارادة لا بعدها وهذا متحقق في فعل الله تعالى فان ارادته تعالى قديمة وقد كان يمكن في الازل ان تتعلق ارادته بالترك بدل الفعل بخلاف ارادة العبد فانها محدثة تفتقر الى مرجح وهو ارادته تعالى جرا للعبد فلا اختيار

من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار في افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار في افعاله

معارضة اخرى بقوله ان العبد فاعل بالاختيار وتقريرها ان يقال لو كان العبد فاعلا بالاختيار لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين لكن التالي باطل والمقدم مثله وقوله بكون العبد اشارة الى الملازمة وقوله ومعلوم ان المقدور الواحد اشارة الى بطلان التالي

قرمي

لان كل واحد من القدرتين لا يخلو من ان تكون كافية في حصول ذلك المقدور او لا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء من القدرة الاخرى وان كانت الثانية لا تكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه رمضان

منه ٤ واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بايهم بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب القدح في قولنا لا يرجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع يعني لا بد في صدور الفعل عن العبد من مرجح لا يكون منه والا لزم انسداد باب اثبات الصانع واما مدخلية العبد فيه فثابت بالضرورة وفيه بحث اذ يجوز ان يكون المرجح فيما نحن فيه هو الارادة الحادثة بعد توهم العبد جبرية ما صنعه دون ما تركه فلا يثبت الجبر المتوسط ولا يلزم الانسداد المذكور فليتأمل مهر مادي

٥ قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار ما تقتضيه مشيته رمضان

٦ قوله احتجنا جواب لما قيل وانما قال ذلك لانهم لو لم يقولوا بالكسب كما هو مذهب الجبرية يلزم الانكار بالضرورة وهو عين المكابرة والعناد وان لم يقولوا بالخلق وهو مذهب المعتزلة يلزم الانكار للبرهان وهو عين السفسطة ملا س

٧ قوله في التفصي قال شيخ الاسلام بالفاء اي التخلص قال الجوهري يقال تفصى الانسان اذا تخلص من الضيق والبلية انتهى وقال فرنگي محلي وحاصل التفصي عن المضيق هو ان يقال ارادة العبد هي صفة مخلوقة لله تعالى هي لذاتها تكون متعلقة بالمراد وهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد بارادته فقط وليس هذا التعلق امرا موجودا حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتسلسل بناء على ان كل شيء موجود فهو مخلوق الله تعالى ثم اذا تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري العادة قدرته وفعله معا موافقين لتعلق الارادة فعلى هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبورا بل كانت افعاله الاختيارية مفوضة الى تعلق ارادته بتلك من غير ان يكون له احتياج الى الداعي الذي اعتبره المعتزلة في طريقي الهارب وقدحي العطشان وكما ان حصول صفة الارادة في الباري تعالى لم يكن اختياريا ومع ذلك كان تعلق الارادة امرا اختياريا وكان لهذا التعلق مدخل في ايجاد افعاله الاختيارية كذلك حصول صفة الارادة في العبد لم يكن اختياريا للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلق صفة الارادة امرا اعتباريا حاصلا لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل في كسب الافعال الاختيارية وبالجملة ان الله تعالى خلق في العبد صفة الارادة شرطا حقيقيا في حصول تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق حقيقة هو الله تعالى هذا هو التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الاشعري فتأمل وبالله التوفيق ملا الياس

٨ وعندنا للعبد كسب كلفنا ولم يكن مؤثرا فلنعرفا قد اشار المص في المتن الى ان في هذه المسئلة ثلثة مذاهب مذهب اهل السنة وهو انه ليس للعبد في افعاله الاختيارية الا الكسب فليس مجبورا كما تقول الجبرية وليس خالقا لها كما تقول المعتزلة ومذهب الجبرية وهو ان العبد ليس له كسب بل هو مجبور اي مقهور كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ومذهب المعتزلة وهو ان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الاصح فالجبرية افرطوا والمعتزلة فرطوا وتوسط اهل السنة وخير الامور اوساطها وخرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين فان قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالافعال والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه اثباتكم للعبد كسبا اجيب بانه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه وتعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التخلص من هذا المضيق بان الله خالق فيفعل لكن للعبد في الاختيار منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب تحفة المريد سحوري

٩ قوله وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق فوجود الفعل انما هو بقدرة الله تعالى ولا تأثير لقدرة العبد فيه وان كان لها مدخل فيه بان يصرف بالارادة نحو ايجاده بحيث لو لم يسبقها قدرة الله تعالى في الايجاد لاوجدته فان قيل هذا التصرف دان استقل به العبد فقد لزمكم ما فررتم منه والا فلزم التسلسل او الانتهاء الى المحذور المذكور قلت هذا الترديد انما يتأتى اذا كان التصرف المذكور فعلا اختياريا للعبد وليس كذلك بل التحقيق انه اذا حصل للعبد شعور بالعزم

بما يزعم انه منفعة بوجه ويتيسر له تحصيله بتصرف ارادته الى تحصيلها ويتبعها قدرته للايجاد وقدرة الله تعالى بالايجاد وهذا هو المراد بتصرف العبد القدرة للارادة الى الفعل الا انه عبر عن ذلك بما يدل على كونه مختارا ويمتاز به عن الجمادات فيما وقع لها من الحركات القسرية وهذا مناط استحقاق الثواب والعقاب وتلخيص الكلام في هذا المقام ان الله تعالى اوجد القدرة والارادة في العبد على وجه يكون من شأنها الترجيح والايجاد ولكن قد اجرى عادته بان يخلق الفعل فيه حين صرفها اياها نحو ايجاده بحكمه له تعالى في ذلك فيكون لها مدخل في وجوب الفعل لكن لا بالتأثير والايجاد بل بانه اذا فاض عليه رجحان احد طرفي المقدور وتعلق ارادته بايجاده وعزم العزم عليه فانصرف قدرته نحو ايجاده فاوجده الله تعالى على وجه يريد وهذا معنى ما قيل ان الانسان مجبور على الاختيار فانه محل للارادة التي احدثت فيه جبرا بعد حدوث العلم والحكم بكون الفعل خيرا فهذا المذهب هو الجبر المتوسط بين الجبر المحض الذي هو الافراط في التفويض والاختيار الصرف الذي هو التفريط فيه وقد اعترض ههنا بانه كما يحكم بداهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة البطش والرعش يحكم بثبوت تأثيرها فعله فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبرية الخالصة حقا وعلى التقديرين فلا متوسط ولا يخفى انه لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة سيما مع ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البديهة بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسبب النار فان قيل جميع ما ذكر في هذا المقام في التحقيق والا لزم ان الله تعالى خلق العبد مختارا في افعاله وفوض بارادته الازلية واختياره امر معاشه ومعاده اليه بان جعله متمكنا من فعل ما اراد ان يفعله وترك ما لم يرد ان لم يفعله ثم خلق بمحض قدرته القديمة على وفق ارادته الحادثة التي يكون مبدأها ونفسها بخلقه تعالى على سبيل الاستقلال بعد انصراف قدرته المسخرة لها لما فاض عليه من حضرته الى الايجاد افعاله المنسوبة الى اختياره فمدخلية العبد في وجود تلك الافعال في الحقيقة ليست الا باعتبار المحلية

جهر بادي

قوله عقيب ذلك تعلق فقيل هذا الشعر بتقديم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متأخر عنه تأخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل فعند تمامه كان الفعل مكسوبا والقصد كسبا وعلى الوجهين لا يلزم كسب الفعل حال عدمه رمضان

قوله عقيب ذلك؟ قال قره كال هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل جه كلامه لا يخفى ان صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فحينئذ يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى التعقيب وبنى كلامه صرف القدرة على التعقيب

عصام

11

قوله ولهم في الفرق بينهما عبارات اي للمتكلمين المتقدمين هذا جواب عما يقال وهو ما الفرق بين الكسب والخلق من هذه العبارات ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي رمضان

في الصحيفة انه ايه فانظر

1

قوله مثل ان الكسب وقع بالة ؟ هذا الفرق والذان بعده لا يفيد شيئا لان فعل العبد كصلوته مثلا ان وقع بالة فهو خلق او لا بالة فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه وايضا اما ان يكون في محل قدرته اولا واما ان ينفرد القادر به اولا يظهر معنى اجتماعهما فيه صلاح الدين

1

قوله مثل ان الكسب وقع بالة ؟ والاعتراض بانه يتناول المخلوق والمكسوب مدفوع بان المقصود بيان الفرق بين الكسب والخلق لا التمييز بينهما عن جميع الاغيار وقال الامام الرازي حقيقة الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب واورد عليه ان امتياز المطلق عن مقيداته انما هو في الذهن دون الخارج وهو لا يصح ان يكون كل من هذين المتمايزين مقدورا بقدرة اخرى جهر بادي

2

قوله والكسب مقدور وقع ؟ فقيل عليه ان تعريف الكسب يتناول المكسوب والخلق ان اريد به المعنى المصدري كما هو مقتضى منه

عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل كيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه القبيح مع ورود

الفعل فيه او خارج عن ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به شيخ بحر

قوله في محل قدرته المراد بمحل القدرة ذات القادر الذي يصدر منه المقدور وكذات الانسان مثلا يصدر منه الافعال كالمشي والاكل والشرب والحركة والسكون مثلا وهي مقدوراته ومحلها ذات الانسان وهذه المقدورات واقعة في ذات الانسان عمي الدين

فيه ان الكسب قائم بالكاسب وكذا الخلق بالخالق فكل منهما وقع في محل قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته عصام

قوله والخلق لا في محل قدرته يعني الخلق لا يقع في ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صفة في محل قائم به قيل

فكل منهما وقع في محل قدرته يعني المخلوق ليس بمقصود لان تمييزه من الكسب قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصلا لا في محل قدرته والكسب ما كان حاصلا في محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب ايضا به يظهر الفرق بين الخلق والكسب رمضان

ولكن مكسوب العبد مخلوق الله تعالى وليس كل مخلوق الله تعالى مكسوب العبد كانفراده بخلق السموات والارض من غير ان يكون كسب العبد مدخلا فيه لا يقدر ... الله تعالى والله تعالى قادر على خلق ... العبد

قوله فان قيل اي اذا كان الخالق لفعل الله تعالى والكاسب العبد فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد والالزام باطل والملزوم مثله رمضان

فلا شركة في مذهب اهل السنة ... الموحد

منه لأن يكون الكسب قبيحا والخلق غير قبيح فأجاب ببيان التفرقة بينهما بما ذكره قرحي

٩ في صحيفة ١٥٥

قوله قلنا لانه الخ وحاصل الجواب ان خلق القبيح ليس بقبيح لان الخالق هو الله تعالى وهو حكيم وعالم بعواقب الامور فلا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وفيه مصلحة بليغة للعبد بخلاف كسب القبيح فانه قبيح لان الكاسب هو العبد وهو ليس بحكيم ولا يعلم عواقب الامور فليس في كسبه القبيح مصلحة يعتد بها مع ورود النهي عن كسب القبيح فيكون كسبه القبيح قبيحا سفها موجبا للذم والعقاب عندي.

فعلى هذا لو اطلع كاسب القبيح على العاقبة المحمودة فيه لحل له ذلك ويؤيده ما ذكر في تفسير القاضي ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه لحل لك ما فعله لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلا يحل له ما لم يؤمر به رمضان

١٠

قوله حكيم الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القديم المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق اليها خفاء ولا شبهة ولا يتصور زواله واتقن الاشياء كلها رمضان

١١

قوله لا يخلق شيئا الخ قال شيخ الاسلام اي في نفس الامر وان لم يطلع على بعضه مع ان ذلك ليس بلازم له تعالى اذ لا يسئل عما يفعل ولكن جرت سنته تعالى انه يفعل الاشياء بحكم ومصالح ولا يقال انها اغراض لان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض اذ الغرض ما يمنع الفعل بدونه والله تعالى منزه عن امتناع شيء عليه بل قادر على كل شيء واذا فعل شيئا لحكمة لا يمتنع عليه فعله لغير تلك الحكمة اذ لا الحكمة حصلا فانتفى التعليل بالاغراض قال العصام فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيها فيعد سفها والخالق يطلب بخلقه مصلحة العالم ولا مصلحة فيه فتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه كيف يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه طاش

١١

فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك لانه ما يترتب على المخلوق ترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بما علم له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكافر العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه عصام الدين

١٢

قوله قد يكون فيها حكم ومصالح قيل لفظ قد للتحقيق قال شيخ الاسلام اي لانه عالم بالعواقب بخلاف العبد فان اقدامه على ما نهي عنه قبيح لانه لا يعلم له عاقبة حسنة بل يعلم قبحه بالنهي عنه بل لو لم يعلم النهي عنه فهو قبيح في نفسه لكن يؤاخذ به على اقدامه عليه قيل هذا ناظر الى مذهب المعتزلة في ان العقل حاكم عندهم في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحاكم هو الشرع لكن الشارع هو المالك على الاطلاق فلا قبح منه في شيء اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد طاش

١ في الصحيفة القابلة

قوله والحسن منها اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال او صفة نقصان والثالث كونه متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فقال الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط توضيح

١

قوله والحسن منها قال الجلال الدواني فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا بايجاد الله تعالى في قدرة وارادة ثم هما يوجبان الفعل وبانضمامه يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلال حسن شيء منها ولا قبحه بالمعنى المذكور طاش

مع ورود النهي عنه فيما سبق) موجبا لاستحقاق الذم والعقاب

(والحسن منها) اي من افعال العباد (وهو ما يكون متعلق المدح

في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا

للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اي ارادته من

غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل

والعقاب في الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله

تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير

يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح

(والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة

التي يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة

من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية

وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد كسب الفعل

بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى

قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة الشر

والحج وغير ذلك من الحسنات والقبيح ما يكون متعلق للذم في العاجل والعقاب في الآجل كالكفر وشرب الخمر والزنا واللواطة واكل مال اليتيم واكل الربا وغير ذلك من القبائح والضرب الاول منها برضاء الله تعالى دون الضرب الثاني والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلي عند المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعي عند اهل السنة فالشرع لو حسن القبيح او قبح الحسن يقبح عندهم لا عند المعتزلة

رمضان

قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج اربابه فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهو يعقبه فهو بهذا المعنى مجاز في حق الله تعالى لانه لا يجوز له صفة تعقب امرا البتة ر م

الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع ... متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين ... للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور وهي ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد اي ارادة الله تعالى الهدى والتوفيق لهم في الدنيا وحسن الثواب في الآخرة ارادة اكرامهم ... ارادة طاعته وقد يطلق على تصور كمال ... او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم للمنعم والوالد لولده والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه ...

اي لاكثرهم كذا قال شيخ الاسلام فان القدرة عندهم سابقة على الفعل واستدلوا بالنقل وهو قوله خذوا ما آتيناكم بقوة فانه تعالى امرهم بالاخذ بالقوة ولو لم تحسن الامر بالاخذ

ملاحس

قال الامام التحقيق في هذه المسألة ان قال ان اريد بالقدرة ... المؤثرة المجموع المشروط وارتفاع الموانع ... فيجب كونها مع الفعل لانها لو تقدمت على الفعل لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وانه محال وان اريد بها ...

لكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا
ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة
عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولا قدرة عليه لما مر من
امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض
فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم
وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت
القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها
المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل
لا تكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى
لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال
لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال
واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها
في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل
القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة

---

(١) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كانت من الله تعالى فلم يستحق الذم والعقاب. احمد

(٢) قوله ولهذا اي ولتضييع العبد ذم الكافرين اي بانهم لا يقصدون استماع كلام الله تعالى وكلام رسوله على وجه التأمل وطلب الحق بل يستمعون على وجه العناد. ملاس

(٣) قيل لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة عندهم في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة. مهرزادي

(٤) وجه تحميل اذ القدرة علة للفعل او شرط على الاختلاف المذكور فيلزم وجود المعلول والمشروط بدون العلة والشرط وكلاهما محال قال شيخ الاسلام لا ينتقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض بل هي قديمة باقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة. ملاس

(٥) قوله لما مر اي ولما لم يكن صفات الله تعالى من قبيل الاعراض على ما مر اتجه النقض بقدرة الله تعالى وقد يستدل بانه لو كان الاستطاعة قبل الاستطاعة لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين والجواب عنه النقض بالقدرة القديمة وبان المحال المستلزم لاجتماع النقيضين وجود حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوعه مشروطا بكونه قبل لا حصوله فيه غير مشروط بذلك فتدبر. مهرزادي

(٦) اي لزوم ذلك على الفعل المتقدمة زمان وقوعه وهذا ... لا يمكن ... فيه ... جعله ... في انعدام القدرة بعد ... على الاعراض ...

منه ٢ حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فهذه دعوى مجردة عن البرهان لانا ندري ان سابقية الامثال لاي فائدة هي فان قلتم لئلا يلزم تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك لو كان مكلفا بايقاع الفعل في الحال وليس كذلك بل هو مكلف بايقاع الفعل في زمان الاستقبال وان القول بعدم امكان الفعل باول ما يحدث من القدرة لا يخلو عن تحكم البحث وان ادعيتم التفرقة بين ما يحدث منها اولا وما يحدث بعده فعليكم البيان هذا ما سنح في خاطري الفاتر فليتأمل
قريمي

٩
قوله حتى لا يمكن الفعل يعني ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل يتوقف في حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم تتوقف عليها لكانت هي اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فتكون هي من امثال سابقة وانا لم ندع انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجب تقويتها رمضان افندي

١٠
قوله باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي يتعلق بها الفعل من امثال سابقة حتى تتقوى القدرة فيمكن ان يحصل الفعل بها فعليكم ٩ ملاس

١٠
قوله باول ما يحدث من القدرة من بيان ما يعني ان ما يمكن بحدوث القدرة اولا لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة رمضان

١١
قوله فعليكم البيان فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة
رمضان

١٢
قوله واما ما يقال ٩ جواب آخر لقوله فان قيل ٢ هذا استدلال على ان الاستدلال على الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكره اولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة رمضان

١٢
قوله واما ما يقال ٢ هذا جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم ٩ قال شيخ الاسلام اي في جواب السؤال الثاني قال ابن شريف بدل الجواب السابق ملا الياس

١٣
قوله لزم التحكم باثبات حكمين متنافيين لشيء واحد مع الاستواء في النسبة اذ وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى ساو لوجوده بها في الحالة الثانية اذ صلاحية الزمان لذلك واحدة عرس

١٣
قوله لزم التحكم واذا لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه باطل لما عرفت انها علة عادية ٩ ملاس

يعني الدعوى بلا دليل حه

اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم تحدث فيها معنى آخر لاستحالة

ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا

وفي حالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة

قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل

يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع

حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط

ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود

مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي

صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم

الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط

التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض

فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق

زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل

ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف

حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة

الاستطاعة للفعل في الزمان واذا كان كذلك فتكون قبلية الاستطاعة على الفعل بالذات لا بالزمان ملاس

٥ قوله حتى يمتنع غاية الوجوب بقدرة سابقة اي لا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يؤدي الى امتناع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة المقرونة بجميع الشرائط لامتناع حدوث الحادث

قرمي

٦ حاصله ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز في الحالة الاولى ولكن لا نسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع الفعل وقبله

رمضان

٧ قوله ولانه الخ قال القريمي وجه ثان للنظر عطف على لان القائلين رد للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح قال شيخ الاسلام جواب للشق الثاني من الترديد الواقع في الجواب السابق كما ان الاول جواب للشق الاول منه ملاس

٨ حاصله ان يقال انا نختار القسم الثاني من الترديد وهو ان وجود الفعل ممتنع في الحالة الاولى ولكن لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى

رمضان

٩ اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه

ملاس

١٠ وهو الامام الرازي فانه قد اورد كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كانت

سمی الثانی فاجاب بقوله واما امتناع الخ فاصله انا قد اجبنا بمنع الملازمة وبعدم التزام قیام العرض بالعرض مع ان لنا ان نلتزمه فتامل محی الدین

١١ قوله واما امتناع الخ کانه جواب سؤال مقدر علی اختیار الشق الثانی باعتبار احد شقیه اعنی بقاء الاعراض لا باعتبار الشق الاول اعنی تجدد الامثال قال شیخ الاسلام جواب ما یقال قد قدمتم ان سبق القدرة علی الفعل یستلزم وقوعه بلا قدرة لامتناع بقاء الاعراض وما ذکرتموه ههنا ینافی ذلک وتقدیر الجواب ان الخصم لا یسلم امتناع بقاء الاعراض لانه مبنی علی مقدمات کل منها قابل للمنع ملا الیاس

١٢ قوله فمبنی الخ وجه البناء انهم بنوا امتناع بقاء العرض بانه لو کان باقیا والبقاء عرض یلزم قیام العرض بالعرض لامتناع قیام صفة البقاء وموصوفها معا بالمحل بمعنی تبعیتهما له فی التحیز علی ما هو معنی القیام بالمحل عندهم والا لم یکن احدهما صفة للآخر بل الکل صفة للمتبوع وقیام العرض بالعرض ممتنع ووجه صعوبة بیان المقدمتین الاولیین ظاهر واما وجه صعوبة بیان الثالثة فقد قیل هو تابع شیء فی التحیز یجوز ان یکون ناعتا للآخر بخصوصه ذاتیة بینهما فافهم هذا اقهر بادی

١٣ قوله صعبة البیان ومتعذر اثباتها فلا یتم ومعنی البیان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذکاء القلب فلو ثبتت هذه المقدمات لکان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولی رمضان

متعرض تحریر

١٤ قوله او محقق ای ثابت زائد علیه قال شیخ الاسلام عند قول الشارح زائد علیه ای علی وجوده واحتج له بان الوجود متحقق بدونه کما فی آن الحدوث ووجه الضعف انه منقوض اجمالا بالحدوث فان الوجود یحقق بعده بدونه بناء علی ان الخروج من العدم الی الوجود کما هو مذهب الاشعری او المسبوقیة بالعدم مع انه لیس بزائد وجودی وتفصیلا بان تجدد الاتصاف بصفة کونها وجودیة کتجدد معیة الباری تعالی مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدمیات ملا الیاس

١٥ قوله زائد علیه ای علی الشیء فلا نسلم ان بقاء الشیء کذلک بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عین الوجود رمضان

١٦ قوله وانه یمتنع الخ والا نسلم ان قیام العرض بالعرض ممتنع وانما یکون ممتنعا ان لو کان بمعنی التبعیة فی التحیز وان کان بمعنی اختصاص الناعت بالمنعوت فلا نسلم امتناعه وقال کمال وهی صعبة ایضا لجواز قیام العرض بالعرض کالحرکة والسرعة قره

١٧ قوله وانه یمتنع قیامهما قال شیخ الاسلام ای قیام الشیء وبقائه بمعنی تبعیتهما للمحل فی التحیز وبیانه انه لو جاز قیامهما معا لم یکن جعل احدهما صفة للاخری اولی من العکس فیلزم کون البقاء صفة یسمی العرض ووجه الصعوبة فیه ان تابع الشیء فی التحیز یجوز ان یکون ناعتا للآخر بخصوصیة ذاتیة بینهما انتهی بل الحاصل کذلک اذ لا معنی لکون مثل السواد ناعتا للبقاء بل یجب ان یکون البقاء ناعتا لمثل السواد وهو ظاهر ملا الیاس

١٧ قوله وانه یمتنع قیامهما معا بالمحل فلم لا یجوز قیامهما معا بالمحل کالحرکة والسرعة القائمتین بالجسم یعنی اذا لم یکن بقاء الشیء زائدا علیه فلا یمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قیام العرض بالعرض او قیامهما بالمحل فلا یمتنع ایضا سبق القدرة علی الفعل وبقاؤها الی زمان الفعل رمضان

١٨ قوله ولما استدل القائلون ای المعتزلة وقوله بکون الاستطاعة متعلق بقائلون وقوله بان التکلیف متعلق باستدل الخ



وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة
قبل الفعل متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل واشار
الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعني لفظ الاستطاعة
(على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست
صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته
والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال
هو ذو سلامة اسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل
يحمل هو عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على
هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة
بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول
فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد به عدمها بالمعنى الثاني
فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات
وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب عنه

جوابا لاستلزامه المحال ترمي ور معان

قوله ليست صفة له اذ لا يقال المكلف سلامة الاسباب
وحاصل الجواب انه وان لم يصح الحمل بهو هو فالحمل بمعنى ذو
وهو صحيح اذ يصح ان يقال المكلف ذو سلامة الاسباب
واعترض ابن قاسم على الكمال فراجعه وتامل قاسى

قوله قلنا المراد يعني ان للمكلف وصفا نسبيا يكون
من احوال ما هو متعلق المكلف لا وصفا ذاتيا يكون من
احوال نفسه يعبر عنه تارة بلفظ مجمل وهو لفظ الاستطاعة
وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا وهو سلامة الاسباب
قال السى

قوله ذو سلامة اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال ان الاستطاعة وصف ذاتي والا لما صح
تفسيره بقولنا ذو سلامة فاجاب بان ذلك لصحة الحمل
لا لصحة التفسير وذلك لان الاوصاف الاضافية
لا يحمل على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال رجل ذو مال
وامثال هذا كثيرة حسن

والحاصل ان كون مناط التكليف هذه الاستطاعة ان خلق الله
القدرة التي بها الفعل عند القصد اليه انما هو عند تحققها
عادة فعند ذلك لا حاجة من جانب العبد الى غير القصد
مرادى

فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بالمكلف به
ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم
فيكفيه وجودها مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله
على خلقها في تلك الحال عند سلامة الاسباب فاقيمت
مقامها وجعل وجودها بالقوة وجودها بالفعل فلا يلزم
عادة الله بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشتراط وجودها
بالفعل قبل التكليف مستلى

هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم تكن

وقد يجاب عنه بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رضي الله عنه
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف
الى الايمان ولا اختلاف الا في التعلق وهذا لا يوجب الاختلاف
في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف
قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم
والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل
لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة
فان اجيب عنه بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها
من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها
للفعل هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة
متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من
الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان
ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع
بناء على ان الله علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي
فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه

كان تغيره مستتبعا تغيرها انه في ظاهر واحد تمت

٣ قوله عند ابي حنيفة واما عند الاشعري فالقدرة الموجودة
لا تصلح للضدين بناء منه على ان القدرة مع الفعل لا قبله
والا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة
المتعلقة بها فانت خبير بانه لا اختلاف بينهما في المعنى
وان صلاحية القدرة للضدين عند ابي حنيفة على سبيل
البدل وعدم صلاحيتها لهما عند الاشعري على سبيل المعية
تمت الناصر

٤ لاستحالة بقاء الاعراض فان القدرة المصروفة الى الكفر ان كان
بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان فيجب ان يبقى بعينها
الى فعل الايمان بعد مضي زمان الكفر فيفعل الايمان به

٥ وان صح عن ابي حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان لا
مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي
وقد استحسنه العلامة الشارح في بعض تصانيفه وتلك تمت
نسخ

٦ قال البردعي محصل الجواب انا لا نسلم ان هذا الجواب تسليما لكون
القدرة التي ادعيت انها مقارنة للفعل قبل الفعل بل المراد بالقدرة
التي هي محل النزاع هي القدرة المتعلقة بالفعل وهذا يكون مقارنا لا
القدرة المطلقة حتى يلزم ان تكون القدرة قبل الفعل تمت

٧ فالتسليم باق بحاله وقوله واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة
متعلقة بالضدين فيه شيء اذ ليس يوجد في العبد قدرتان احدهما
نفس القدرة وثانيهما القدرة المتعلقة فلا فرق كما لا تمت

٨ وفي نسخة قلت هذا قال محي الدين اي قولهم القدرة المقارنة
للفعل هي القدرة المتعلقة به قال شيخ الاسلام اي كون القدرة
من حيث تعلقها بالايمان لا يكون الا معه ومن حيث تعلقها
بالكفر لا يكون الا معه تمت

ثم عدم التكليف بالليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هولاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم واما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شئ وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واخباره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه

الناس على ذلك فارا وان يظهر على الناس استحقاق عبده للتعذيب فانه يأمره بحضرتهم ويريد ان يعصيه ليتحقق ما علم فيه ويظهر عدله في تعذيبه ويكون به حكيما ملخص

قوله ثم عدم التكليف ٢ اشارة الى ان محل النص ولا يكلف العبد بالليس في وسعه كما ياتي ما بينه وهو عدم وقوع التكليف بالليس في وسع العبد الاتيان به ليس من المتنازع والمتنازع جواز ذلك هذا وقد ذكر امام الحرمين في الارشاد وكذا الامام الرازي في المطالب العالية ان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بان لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وذكر الامام ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدمه ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان والجواب عن الاول بانه يجوز ان يكون في الايمان في حق مثل ابي جهل هو التصديق بما عدا هذا الاخبار في غاية السقوط ومن الثاني بانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بعدم الايمان في غاية الضعف فتدبر منصفا وحينئذ ورد الاشكال في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال الامام من كون كل من الوجهين عقليا قطعيا يقينيا علمنا ان لهذه الآية تأويلا سواء عرفناها او لم نعرفها وح لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل مير زاهد

قال شيخ الاسلام ما ذكره من الاتفاق على عدم التكليف بالليس في الوسع متفق فقد حكى الامام الرازي فيه خلافا انتهى قال الكمال وذكر من ادلة القائلين بالوقوع بانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الرسول في جميع ما جاء به عن الله تعالى ومنه انه لا يؤمن لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ١ ما حرره قال بعض الفضلاء لا دلالة لهذه الآية لعدم ايمانه حتى على فرض انها نزلت فيه لان ذلك لم يتواتر

سيمنة عادة كالمشي في الزمن والطيران من الانسان وتمثله الشارع بخلق الجسم فانه في نفسه ممكن لانه تعالى قد فعله غير انه ممتنع على غيره عادة الثالث ما هو محال لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه وارادته له او اخباره وان كان مع قطع النظر عن ذلك ممكنا ولا يقع التكليف بالاولين ووقع بالثالث اتفاقا والا لم يكن العاصي ككفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر وخالف هذا عدم التكليف بالممكن السابق لانه في وسع المكلف ظاهرا بخلاف ذلك ملس

٢ قوله والامر جواب سؤال مقدر وهو ان يقال امر الملائكة بالانباء عن اسماء هؤلاء وهذا تكليف بالايطاق لان علم الاسماء ليس في وسعهم وهذا يدل على جواز التكليف بما ليس في الوسع ملس

٤ قوله حكاية اى لقول المؤمنين اى وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا لا يرد ايضا لانه ليس المراد احمد عرس

٥ قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به اى من البلاء والعقوبة او من التكاليف لا يفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بالايطاق والا لما سئل التخلص عنه قاضي بيضاوي

٦ قوله بل ايصال اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان التكليف بالايطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة عنه في قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فان تحميل ما لا طاقة لنا به تكليف من التكليفات والاستعاذة عنه تحمل على الاستعاذة من تكليف ما لا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لا نسلم انه استعاذة عن تكليف ما لا يطاق بل استعاذة عن تحميله وهو مغاير للتكليف مختص بالامر والتحميل لا يختص بالامر وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يبالي ولا يجوز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم السفه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشي فلا ينسب الى الحكيم رمضان

٩ قوله وهو محال لان الله تعالى اخبر بعدم وقوعه وكلما كان كذلك لا يجوز والا لزم احتمال كذب كلام الله تعالى وهو محال واحتمال المحال محال ملس

١٠ قوله نكتة في بيانه وتحقيقه على هذا القول ان يقال لو وقع كل كل ما تعلق ارادته بعدم وقوعه لزم العجز ولو وقع كل ما تعلق علمه بعدم وقوعه لزم الجهل ولو وقع كل ما تعلق اخباره بعدم وقوعه لزم كذب المخبر والكل محال على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قرمي

١ قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع اى بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقرينة قوله واما النزاع في الجواز ولكن ان نأخذها على الاطلاق لانه لا يستلزم للشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فحق التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز احمد حالى

اى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه شرح المواقف

٣ قوله ولكن ان نأخذها انتهى ولكن ان نأخذها راجعا الى ما ليس في الوسع في الموضعين موضع قول المص لا يكلف العبد وموضع قول الشارح ثم عدم التكليف وتقريره ان ما ليس في الوسع لو اخذ في ذينك الموضعين بالمعنى المطلق الشامل الممتنع في نفسه والممكن في نفسه الممتنع من العبد ولم يقيد بالممكن في نفسه فقط كما قيدناه في الموضع الثاني لعينا في قوله واما النزاع في الجواز حتى يكون قرينة على التقييد بالممكن في الثاني كما قلنا واما ينافيه لو استلزم اطلاقها شمول الجواز لكل من الممتنع والممكن حتى يقال انه غير واقع وليس كذلك لجواز الاتفاق في عدم وقوع المطلق باعتبار قسميه والاختلاف في جواز وقوعه باعتبار احد قسميه هذا ما سنح لي في هذا المقام نور الدين

٧ قوله واما النزاع قال فيه كمال فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف التكليف بما يمتنع في نفسه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في عدم جوازه انتهى هذا مبني على تقييد الامكانين كما في الخيالي فتأمل قال شيخ الاسلام اى من انه هل يجوز عقلا التكليف بالنوعين الاولين انتهى وهما الممتنع في نفسه والممتنع عادة مع كونه ممكنا في نفسه عقلا ملس

٨ قوله لما لزم من فرض وهو كذب كلام الله هو اللازم اعني عدم لزوم المحال من فرض وقوعه والملزوم اعني جواز التكليف لان استحالة الملزوم ضروري تحقيقا لمعنى اللزوم قرمي

قوله وحلها اى النكتة قيل هذا نقض اجمالي على تقرير الاستدلال وقيل اجمالي بالتخلف وما في الشرح تفصيلي منهى

١٢ قوله لا يرى سند للمنع قيل اشارة الى سؤال آخر لنفي الشرطية الكاذبة اى لو كان جائزا اى كلما كان ممكنا في نفسه لزم ...

فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول
من علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه
فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب
عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان)
قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا
وما اشبهه) كالموت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى)
لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة
اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى
قالوا ان كان الفعل صادرا من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو
بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه انه يوجب الفعل
لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد
من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى
وعندنا الكل بخلق الله تعالى (ولا صنع للعبد في تخليقه) والاولى
ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها اصلا

ليصلح محلا للنزاع اذ الانكسار الحاصل بسقوط الزجاج
على الحجر بخلق الله تعالى وفاقا ملا السلس

بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحل الخلاف بخلاف الانسان
عقيب كسر الانسان فانه محل الخلاف قوله قيد بذلك
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد
بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان
ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب والانكسار
في الزجاج فاجاب بقوله قيد الخ رمضان

قوله وما اشبهه اي المذكور من الالم والانكسار كحركة المفتاح
من حركة اليد والسقوط المتولد من الرفع ونحو ذلك
مما لا يحصر ملا السلس

ومن فروع مسئلة خلق الافعال عند المعتزلة التوليد
وهو ايجاب فعل الفاعل فعلا آخر لفاعله في محل قدرته
او خارجا عنه سواء كان متولدا من فعله او من الفعل
المتولد منه وحاصل مذهبهم ان العبد اما يوجد لفعله
بالمباشرة كما هو تحريك يده او بالتسبب كما في حركة المفتاح
المتولدة من حركة اليد او حركة شئ آخر بواسطة حركة المفتاح
فاشار الى بطلان ذلك بقوله وما يوجد من الالم الخ
اي عرس

عبارة الدوانى وهو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة
فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر بسبب حركة اليد
ويقابله المباشرة وهو ان يصدر فعل بلا واسطة فعل آخر
ثم قال فقولهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل
وتسليم بحركة المفتاح تناسبه ملا السلس

قوله ولا صنع للعبد الخ بل لو اراد العبد عدم حصولها بعد
مباشرة الاسباب لا يقدر على ذلك وذلك دليل
على عدم مدخليته فيها بخلاف الافعال بطريق المباشرة

قوله ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيء الاجل فلا فائدة في نفيه قلت قوله لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط خيالي يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون بالشرط غير ظاهرة ان مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستاخرون والله سبحانه تعالى نبه بذلك على ان المجيء في الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما هنا كما ذكره كالجمع بين يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية ولعل هذا مراد ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فاه الى في سواء ورد لا يسقط فلا يرد عليه ما قاله الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور رده الاكتفاء بالحكم على الخيالي

وقال شيخ الاسلام عطف على الجملة الشرطية لا على جملة الجزاء فلا تتقيد بالشرط فيكون المعنى لا يستقدمون على اجلهم قبل مجيئه بل اذا جاء اجلهم لا يستاخرون انتهى ولو تقيد بالشرط كان المعنى اذا جاء اجلهم لا يستقدمون مع انه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه ملخص

قوله واجيبت نقل انهم قالوا المسئلة بديهية والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجة استعيرت لفظة الحجة له وكانه مكابرة ظاهرا وفي

[illegible]

قوله بالاحاديث الواردة منها قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر وغير ذلك بناء على علم الله تعالى والاصل في هذا ان الله تعالى يعلم المعدوم الذي لم يوجد بعد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار بانهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى كفرهم مع علمه تعالى انهم لا يردون كما قال لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فههنا كذلك ومنها قوله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط في رزقه وينسا له في اثره فليصل رحمه ينسا مهموز اي يؤخر والاثر الاجل لانه تابع للحياة وفي اثرها وبسط الرزق وتوسيعه وكثرته وقيل البركة فيه واما التاخير في الاجل ففيه سؤال مشهور وهو ان الآجال والارزاق مقدرة لا تزيد ولا تنقص فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واجاب العلماء باجوبة الصحيح منها ان هذه الزيادة بالبركة في عمره والتوفيق للطاعات وعمارة اوقاته بما ينفعه في الآخرة وصيانتها عن الضياع في غير ذلك والثاني انه بالنسبة الى ما يظهر للملائكة وفي اللوح المحفوظ ونحو ذلك فيظهر لهم في اللوح ان عمره ستون سنة الا ان يصل رحمه فان وصلها زيد له اربعون وقد علم الله سبحانه وتعالى ما سيقع من ذلك وهو معنى قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فبالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق به قدره لا زيادة بل مستحيلة وبالنسبة الى ما ظهر للمخلوقين تتصور الزيادة وهو مراد الحديث شرح مسلم

وفي الاثر ان الرجل قد بقي من عمره ثلثون سنة فيقطع رحمه فيرد الى ثلثة ايام ويكون قد بقي من عمره ثلثة ايام فيصل رحمه فيرد الى ثلثين سنة او الحفظة يكتبون جميع اعمال بني آدم فيمحو تعالى من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب او يمحو ما يشاء من الذنوب فيغفرها ويثبت ما يشاء منها فلا يغفره او يمحو الدنيا ويثبت الآخرة معالم التنزيل

فان قيل ما معنى دعائه صلى الله عليه وسلم لانس بطول العمر وقد علم صلى الله عليه وسلم ان الآجال لا يزاد ولا ينقص منها على ما كتب في بطن امه وورد في صحيح مسلم في حديث ام حبيبة رضي الله عنها حيث دعت لابيها واخيها بطول العمر قول النبي عليه السلام انما هي آجال مضروبة قلت معناه والله اعلم ان الله تعالى يكتب ان اجل عبده ان اطاعه واتقاه كذا والا كان اجله كذا يوضحه قوله تعالى في قصة نوح حين قال لقومه اعبدوا الله واتقوه واطيعوه يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى اي قضاه لكم ان اطعتم فان عصيتم لم يؤخركم الى ذلك الاجل وكل ذلك قد سبق في علمه وان قضاء اجله على ما يكون من فعله قال ابن قتيبة ومثله ما روي ان الصدقة تدفع القضاء المبرم وان الدعاء يدفع البلاء وقد ثبت انه لا راد لقضاء الله تعالى ووجه ذلك ان العبد قد يستحق بالذنوب نقصا من العقوبة فان هو تصدق دفع عن نفسه ما استحقه من ذلك يوضحه قوله عليه السلام ان صدقة السر تطفئ غضب الرب الا ترى ان من غضب الله عليه فقد تعرض لعقاب فاذا زال الغضب زال العقاب وكذلك الدعاء يرتفع الى الله تعالى فيرد البلاء نازلا من السماء فيرده ويصرفه وكل ذلك بما جرى به القلم في علم الله انه ان تصدق او دعا صرف عنه غضب الله وبلاؤه شرح حصن الحصين

قوله والجواب ان هذا بعد ما ان القول بتعدد الاجل والله هبانه واحد فالجواب الحق ان تلك الاحاديث آحاد فلا تعارض القطعي وان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة او بالنسبة الى ما في صحف الملائكة في صحفهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى ما يوجب العلم واليه الاشارة بقوله يمحوا الله ما يشاء ملخص

اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس محلا لقدرته ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله) اي بالوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت هذه الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي عنه وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل

---

(١) ولا فرق بينه وبين الذي فينا من المتولدات بالضرورة الوجدانية فلا اكتساب لنا في شيء من المتولدات اصلا

(٢) ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها اورد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجوده مباشرة السبب ممنوع فانه يتمكن منه ترك مباشرته فلا يوجب حصولها وبعد المباشرة لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه [illegible]

(٣) قوله والمقتول ميت باجله اي الوقت المقدر اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه وقدر ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت والحيوة والاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة ولهذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان فيه [illegible]

(٤) اي كثير منهم من ان الله تعالى قطع على القاتل على ما في شرح المقاصد قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله موته فيه لو لم يقتل والمراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر ومرجع الخلاف انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك تمام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله [illegible]

(٥) قال شيخ الاسلام صوابه الموافق للمنقول عنهم ان يقول من ان القاتل قطع عليه الاجل لان مذهبهم ان المتولدات من افعالهم ليس مخلوقا له تعالى كالافعال نفسها فانها عندهم ليست مخلوقة له تعالى بل لهم

(٦) فانهم قالوا تولد موته من فعل القاتل ولو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو علم الله موته فيه قال ابو الهذيل من المعتزلة

فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت مخلوف لله تعالى) لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا

ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره

(والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت

الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب الآفات

والامراض (والحرام رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى

من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق

لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب

رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا

وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بامر وجودي موجود في الخارج فيكون الموت امرا موجودا في الخارج

قال شيخ الاسلام يعني انه عدم الحياة عما اتصف بها فالتقابل بين الموت والحياة على هذا تقابل الملكة والعدم وعلى الاول تقابل التضاد ... الاختلاف

من المعتزلة لان للمقتول اجلين القتل والموت فالمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل اي مفعوله واثر صنعه

اعلم ان الله تعالى خلق قضائين مبرما ومعلقا اما القضاء المعلق فهو عبارة عما قضاه وقدره في الازل معلقا بالفعل كما قال ان فعل فلان الشيء الفلاني كان كذا وكذا وكذا فهذا من قبيل ما يتطرق اليه المحو والاثبات كما قال في محكم كتابه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما القضاء المبرم فهو عبارة عما قدره في الازل من غير ان يتعلق بفعل في الوقوع كما قد غاية النفوذ بحيث لا يتغير من حاله ولا يتوقف على المقضي له لانه من علمه بما كان وما كان وخلاف معلوم مستحيل قطعا وهذا من قبيل ما لا يتطرق اليه المحو قال الله تعالى لا معقب لحكمه وقال ما يبدل القول لدي وقال صلى الله عليه وسلم لا راد لقضائه ولا مانع لحكمه فقوله حكاية عن الله تعالى اني اذا قضيت قضاء فانه لا يرد من قبيل الثاني

قال الامام اعلم ان الانسان مامور بان يراعي الاسباب المعتبرة في هذا العالم وما مور ايضا بان يجزم بانه لا يصل اليه الا ما قدره الله تعالى وان الحذر لا ينجي من القدر فان الانسان مامور بان يحذر من الاشياء المهلكة والاغذية الضارة ويسعى في تحصيل المنافع ودفع المضار بقدر الامكان ثم انه مع ذلك ينبغي ان يكون جازما بانه لا يصل اليه

منه فيقف الجسم على حاله فلا ينمو ولا ينحط وذلك في سن ما يقرب من الاربعين ثم يزداد ضعفه فلا يحصل ما يساوي المتحلل من الغذاء فينحط الجسم وذلك في سن الانحطاط الخفي اي قريب من ستين وفي سن الانحطاط الجلي لا يزداد ويحيث لا يقدر على تحصيل شيء من الغذاء في مقابلة المتحلل فيعرض الجسم شرح منظومه زنجاني

٨
قوله والحرام رزق قيل كثيرا ما يطلق على المعنى من فعل العبد كا خواته من المكروه والمباح والمندوب والواجب وربما يطلق على العين كالميتة والدم ولحم الخنزير بهذا لكن المفسرون قد فسروا قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الاية بحرمة اكلها والانتفاع بها لما تقرر عندهم من ان الاحكام الشرعية انما هي صفات لافعال العباد عمرمادي

٩
قوله فياكله المراد فيتناوله ليتناول غير الماكول كالمشروب والملبوس ومن ثمة قال في المقاصد الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به ملاحسن

١١
قوله في مفهوم الرزق وتمسك اصحابنا بشمول الرزق الحلال والحرام بحديث والله لقد رزقك الله حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل لك من حلاله كلنبوي

١٠
قوله كلفوه وقد وجه بانه وان لم يكن فيه تصريح بذلك الا ان فيه نوع ايماء اليه فان التغذي لا يكون الا بالتغذية كالتحريك بالتحرك ومعلوم ان المغذي هو الله تعالى عمرمادي

١٣
قوله الا علا الا يرد عليه غير المسلم وغير على مذهب ابي حنيفة رحمه الله وانما يندفع بانه في بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فان مقتضى الظاهر ان يكون كل دابة مرزوقة ويمكن الجواب عنه باعتبار التغليب عمرمادي

٩
قوله فياكله اي يتناوله وهو مشهور في العرف وقد فسر الرزق في شرح المقاصد بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به قال فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكولات وغيرها ويخرج ما لم ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه عمرمادي

١٢
قوله بملوك بالكلة المراد بالملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة فلا يرد ان الاضافة الى الرازق فعلة معتبرة في مفهوم الرزق عندهم ايضا كالسيجي وهذا التفسير حال عنه عمرمادي

١٥
قوله ان من اكل الحرام وهو خلاف الاجماع مع انه اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وبانه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما ملاالياس

١٤
قوله ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا وهو خلاف قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والدواب لا يتصور لها الملك قال محي الدين وكذلك يلزم ان لا يكون ما ياكله الضيف من بيت المضيف رزقا لعدم كونه مملوكا له الا ان يكون وضعه بين يديه تمليكا له اباهم ملاالياس

١٥
قوله ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لان المالكية غير متصور ويلزم منه خلف وعد الله تعالى وهو قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها رمضاني

١٦
قوله لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو ايضا باطل للاية المذكورة ويمكن الجواب عنه على الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره والنقض عليه على الاول بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فلينا على عمرمادي

اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة
في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق
الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى
لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان
ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفي رزق
نفسه حلالا كان او حراما) لحصول التغذي بهما جميعا (ولا يتصور
ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ما قدره
الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله يضل من يشاء ويهدي من
يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي
التقييد اشارة الى ان ليس الهداية عبارة عن بيان طريق
الحق لانه عام في حق الكل والاضلال عبارة عن وجدان
العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى
نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا بطريق
التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان

خلافا للمعتزلة وعلى ان العبد هل يستحق الذم والعقاب
بمجرد اكل الحرام ام بمباشرة اسبابه باختياره فعند
المعتزلة يستحق الذم وعند اهل السنة لا ولما ثبت
ان ما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه
لا يستحق الذم والعقاب ومرتكب الحرام يستحقهما بالاتفاق
ذهب المعتزلة الى ان الحرام ليس برزق وان الله تعالى
لا يرزق عباده بالحرام والجواب انا لا نسلم ان ما يكون مستندا
الى الله تعالى لا يكون قبيحا بل يكون حسنا باعتبار انه مصنوع
الرب على وفق الحكمة وقبيحا بالنظر الى ذاته او الى العبد
ولا نسلم ان مرتكبه يستحق الذم والعقاب باكل ما رزقه
الله تعالى بل لسوء مباشرة اسبابه باختياره قره بحي

٢
اي عندنا وعندهم فقولهم يعتبر لما امتنع عليهم ان يقولوا
ان الحرام يكون رزقا لانه ليس في نسبته الى الغير انه قبيح
ملاس

٣
يعني قالت المعتزلة اذا كان الحرام رزقا يكون مستندا
الى الله تعالى ولا يكون العبد مستحقا الذم والعقاب
باكل الحرام لان ما يكون مستندا الى الله لا يكون قبيحا
ومرتكبه لا يستحق الذم والتالي ان من اكل الحرام يكون
مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا يكون رزقا ولا
مستندا الى الله تعالى ملاس

٤
قوله وما يكون مستندا الخ من كلام المعتزلة وهو منشأ الخلاف
في الحقيقة وهو مبني على ما ذهبوا اليه من ارادة القبيح قبيحة
وجوابها منع القبيح لان ان القبيح فعل المنهي لا ارادته
ومنع عدم استحقاق الذم والعقاب لانه انما يقع لو لم يكن
العبد مرتكبا للنهي مكتسبا للقبيح من الفعل مباشرة
الاسباب بالاختيار ملاس

حاصل الجواب منع المقدمة الاخيرة والمذكور مبني على ان
ارادة القبيح ليست قبيحة على ما زعموا به فالمكسوب قبيح
والمسوق غير قبيح محمد امين

٨
قوله او يأكل غيره رزقه اي الانسان لان ما قدره الله تعالى
مأكولا للانسان يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره قال شيخ
الاسلام وفي نسخة او يأكل رزق غيره بتقديم الرزق على غيره
ملاحسن

١٠
قوله لانه الخالق وحده اشارة الى ان في قوله والله يضل
من يشاء حصرا على ما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر ودل عليه
ظاهر كلام الكشاف حيث صرح بالحصر في قوله يبسط الرزق
والله يستهزئ بهم وامثاله مما المسند اليه مظهر معرف مهربادي

. . . .

لمن يشاء ان يجده ضالا واما تسميته ضالا من يشاء ان يسميه
ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ يكون عاما والاضلال يصح
تعليقه بالمشيئة فتدبر قرحي

١٢
قوله عبارة عن وجدان قيل لان باب الافعال يجيء بمعنى الوجدان
لقولهم ابخلته اي وجدته بخيلا وقد يجيء بمعنى التسمية وهو المراد
بالتسمية ههنا كقولهم اكفرته اي نسبته الى الكفر ملاحسن

١٣
قوله اذ لا معنى الخ اما الوجدان فظاهر واما التسمية فلانها انما
يترتب على اختيار العبد ومشيئته واما ايضا فيه فوت مقابلة
الاضلال للهداية مهربادي

١٣
قوله اذ لا معنى الخ اي لا معنى لان يقال مثلا الله تعالى يجد من يشاء
ضالا خصوصا على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبد
مستقل في افعاله لا يتعلق بها مشيئة الله تعالى وكانوا يقولون
بالحسن والقبح العقليين وكذا لا معنى لان يقال الله تعالى يبين
طريق الحق لمن يشاء وذلك لان بيان طريق الحق عام لجميع
العباد فلا معنى لتقييده بمشيئة الله تعالى ملاحسن

١٥
قوله نعم قد يضاف الخ جواب سؤال الناشي من مضمون قوله
نعم وهو انه ان ثبت ان الهداية بمعنى خلق الاهتداء لا يضاف
الى غير الله تعالى فهل يضاف الى النبي عم بطريق المجاز فاجاب
بقوله قد يضاف الخ قرحي

١٦
قوله بطريق التسبب بمعنى بيان طريق الحق ودعوته اليه ويضاف
الى الله تعالى ايضا وكذا الاضلال كما اضيف الى الله تعالى من
حيث انه خلق الضلالة في العبد باختياره وكذلك اضيف الى
الشيطان ايضا بطريق التسبب والدعوة قرحي

٩
قوله والله يضل الخ اي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته
ويوجد هداية من يريد هدايته يعني لا يتحقق الضلالة وهي سلوك
طريق لا يوصل الى المطلوب ولا الاهتداء اي وجدان ما يوصل
الى المطلوب الا بارادة الله تعالى لانهما من الممكنات ولا يوجد
ممكن بدون تعلق ارادة الله تعالى بوجوده واصل الضلالة الهلاك
يقال ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه رمضان

١١
قوله وفي التقييد الخ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلاله و
يهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق
يكون يبين طريق الحق لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو
كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه
يكون المعنى يجد ضالا على ما هو المقرر من مذهب المعتزلة وهو كون
العبد خالقا لافعاله الاختيارية من الكفر والايمان والهداية والضلالة
وجواز تخلف المراد عن ارادة الله تعالى فتم هذا الكلام الزاما
على المعتزلة ولا يتم تحقيقا ولعله اشار اليه بالتدبر عاصم

١٢
قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ لان الاضلال فعل العبد عند
المعتزلة ولا شك انه ان صدر من العبد ذلك الفعل يجد الله
تعالى ذلك العبد ضالا البتة شاء او لم يشأ واما في التسمية
بحث فافهم بحرابادي

١٤
قوله لتعليقه بمشيئة الله تعالى رد لقول المعتزلة يعني ان خلق
الضلال مختص بالله تعالى فتعليقه بمشيئة الله تعالى مفيد واما
الوجدان او التسمية فليس بمخصوص لله تعالى بل يصح نسبة الوجدان
والتسمية الى العبد فلا معنى لتعليق الوجدان او التسمية بمشيئة
الله تعالى والحاصل ان تعليق خلق الضلال بالمشيئة معنى
لانه ليس عاما في حق الكل بخلاف الوجدان او التسمية
رمضان

١٥
قوله نعم قد يضاف تقرير للكلام السابق وهو ان ليس المراد
بالهداية بيان طريق الحق بل بمعنى خلق الاهتداء ولا يضاف
بهذا المعنى الى غيره تعالى قرحي

١٧
قوله وقد يسند الاضلال الى الشيطان مثاله ويريد الشيطان
ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله تعالى ولاضلنهم ملاحسن

. . . .

والفعل الواحد لا يضاف الى الله تعالى والى غيره بجهة واحدة
فكان المراد ما قلنا رمضان

الى الشيطان مجاز اكما اسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام
المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله
فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند
المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك
لا تهدى من احببت ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي
مع انه بين لهم طريق الصواب ودعاهم الى الاهتداء والمشهور
ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب
وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل
الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس
بواجب على الله تعالى) والا لما خلق الكافر الفقير المعذب
في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر
العبد في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب
ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه
على ابي جهل لعنه الله عليه اذ فعل لكل منهما غاية مقدوره من
الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط

فوت قاعدة المطاوعة فان قاعدة المطاوعة هي لزوم
مطاوعة الفعل المتعدي له بحيث لا ينفك عنه كقولهم
الانكسار للكسر والاهتداء للهداية فلو كانت الهداية
بمعنى خلق الاهتداء كان الاهتداء لازما للهداية
لو كان بمعنى بيان طريق الصواب لم يكن الاهتداء لازما
للهداية اذ لا يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو
مهتد بل يقال هو ضال

قيل وايضا النص منقوض في الهداية وبيان الطريق بعم
الكل وايضا فيه فوت قاعدة المطاوعة فان اهتدى
مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا
يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا بالحصول وفي
الكل بحث اما الاول فلانا لا نسلم اختلاف الناس في الهداية
وانما اختلف احوالهم في الاهتداء على حسب تفاوت قابلياتهم
واما في الثاني والثالث فلان البيان معناه الاظهار والاظهار
الحقيقي يلزمه الظهور وصح المدح بهذا الاعتبار فتأمل

يعني لو كانت الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن
لقوله تعالى انك لا تهدي اي لا تقدر على خلق الهداية معنى
ولو كان الهدى بيان طريق الصواب لما صح النفي من النبي عم
لانه عم بين طريق الصواب لمن احبه وابغضه فتكون الهداية
بمعنى خلق الاهتداء روي عن سعيد بن المسيب عن ابيه
انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله
فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن امية بن المغيرة فقال عم
يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل
وعبد الله بن امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل
رسول الله يعرضها عليه ويعيدانه بتلك المقالة حتى
قال ابو طالب آخر ما كلمهم به وانا على ملة عبد المطلب وابى
ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى لرسوله في ابا طالب
قوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء

منه ٦ ان الهداية ؟ يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي فلا منافاة خالي

المعنى اللغوي الموضوع له عند اهل اللغة والمعنى العرفي هو الموضوع له عند العرف العام والمعنى الشرعي هو الموضوع له عند اهل الشرع لكن يجب في الاخيرين ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصلي عند الوضع ملا الياس

٩

قوله وعندنا الدلالة ؟ والحاصل ان بعض المتكلمين عرف الهداية بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب وبعضهم بالدلالة الموصلة الى المطلوب ويستفاد من شرح العقائد للعلامة التفتازاني ان المختار عند الاشاعرة هو التعريف الثاني وعند المعتزلة هو التعريف الاول والمشهور ان الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وعند الاشاعرة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب فبين المشهور والمختار تناف واجاب عنه المولى الخيالي بانه يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره الاشاعرة مناف ومخالف لما هو المشهور بان ما هو بين القوم هو المعنى اللغوي او العرفي وما ذكره الاشاعرة هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما يعني ان ما هو المشهور عند الاشاعرة هو المعنى اللغوي او العرفي والمختار عندهم هو المعنى الشرعي المراد في اغلب استعمالات الشارع تحفة الرشدي

١١

قوله فليس بواجب ؟ خلافا للمعتزلة فالبغدادية منهم قالوا الواجب على الله لعباده ما هو الاصلح في الحكمة والتدبير في الدين والدنيا والبصرية قالوا يجب عليه الاصلح في الدين فقط ملا الياس

١٢

قوله الفقير المعذب ؟ فان الاصلح له عدم خلقه وايجاده ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف هذا على راي من اعتبر في الاصلح جانب علم الله تعالى وفيه انه ليس لذلك العبد استعداد الغنى والايمان واما على مذهب من لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه تعالى بانه لا يدركه بل يقع في العقاب فالاصلح له الايجاد والتكليف والتعريض للنعيم المقيم ويرد انه لو لم يفعل ذلك ثم مات طفلا مهربادي

١٤

قوله لكونها قال شيخ الاسلام الاولى لكونها اي الهداية وافاضة انواع الخيرات قيل والضمير لكونها يعود الى المذكورات من الهداية وافاضة انواع الخيرات واما قال المذكورات وقال قبله والاستحقاق الشكر على هذه الامور لتعدد الافاضة بتعدد انواع المفاض ثم قال رايت المحقق الغبوي صرح بذلك فقال ولم يفصل لكونها لتعدد الافاضة ؟ وجنسه لا بنجه قول شيخ الاسلام الاولى لكونها ؟ ولا قصر التفتازاني مرجع الضمير على الافاضة فافهم ملا الياس

٧

قوله هو الدلالة ؟ وعلى هذا لا يكون القرآن هاديا عندهم لعدم الوصول الى المطالب نائل واما عندنا يكون هاديا لجميع الناس مؤمنا كان او كافرا لدلالته على الطريق الذي يوصل الى المطلوب وهو لا يستلزم وصولهم اليه لوجود المانع وهو عدم التصديق منه عاصم

٨

قوله هو الدلالة الى المطلوب نقض هذا بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ويمكن الجواب بمثل ما ذكر في تصحيح قولهم هداه الله فلم يهتد على تفسير الهداية بخلق الاهتداء وهو ان يجعل الهداية في الاية الكريمة مجازا عن اعطاء اسباب يحصل استعداد حصولها فليتدبر مهربادي

١٠

قوله وما هو الاصلح للعبد ؟ اي من جملة اصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة اختلف العقلاء في انه هل يجب على الله تعالى شيء من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شيء من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع الذي هو الله فلا يجب عليه ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا وان لا يفعل القبيح لهم عقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل لعباده الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى عقلا ان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فوجب ان لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين رمضان افندي

١٣

قوله ولما كان له منة قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف تصدر من الله تعالى فانه يقال المنة تهدم الصنيعة وقال الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجيب بان كون المنة مذمومة على الاطلاق ممنوع بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ والتقريع من العباد فان افعاله تعالى لا تتصف بالقبح كيف وقد قال تعالى بل الله يمن عليكم والمنان من اسمائه الحسنى المنان مهرباده

١٥

قوله اداء الواجب ؟ واداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك قبل ايجاب الحكمة منه

والبسط في الخصب والرخاء بمعنى ان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب

ان يحمل على حذف المضاف اي لواهب عمري وكذا امثاله مما اقسم فيه بغير الله كقوله تعالى والشمس والقمر والليل ويمكن ان يكون المراد بقولهم لعمري وامثاله ذكر صورة القسم لتاكيد مضمون الكلام وترويجه فقط لانه اقوى من سائر المؤكدات واسلم من التاكيد بالقسم بالله تعالى لوجوب البر به وليس الغرض اليمين الشرعي وتشبيه غير الله به في التعظيم وذكر صورة القسم على هذا الوجه لا باس به كما قال عليه السلام قد افلح وابيه

٢ المراد بالتفضيل في امثال هذا هو البعد عما دخله من التفضيلية اي مفاسد اصولهم بعيدة عن الاخفاء والاحصاء لكمال ظهورها وغاية كثرتها

٣ قالوا الحكيم اذا امر بطاعته وقدر ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة ثم لم يفعل كان مذموما معدودا في زمرة البخلاء كما لو امر بالعقوبة ثم لم يعطه القدرة بحيث يتحرك بها او لم يعلمه بالعقوبة هذا باطل اجيب بان هذا انما يكون في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ومعاونة الانصار

٤ اي ما ذكره في غاية تشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو من المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا

٥ الواو للحال جملة معترضة بين اسم ان وخبره وضمير كرمه وحكمته وعلمه راجع الى المانع وهو الله تعالى وبالعواقب متعلق بالعلم فقط

يعني ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح قيل هذا يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا لحكمة كوجوب الاصلح عند حكمه ولذا قال في الكشاف فان قلت لم ...

تمسكاً عليه لقيام الدليل على أنه يفعل قطعاً مع أنهم لا يجعلونه واجباً عليه تعالى عصام

(٩) قوله لأنه رفض أي ترك لقاعدة أن الله تعالى فاعل بالاختيار كما هو مذهب المتكلمين يعني لأنه لو لم يكن الباري تعالى قادراً على فعله إلى الترك لم يكن فاعلاً مختاراً وهو مذهب الفلاسفة عصام

(١١) قوله العوار بتثليث حركة العين العيب كذا في القاموس وفي ديوان الأدب الفتح أفصح وفي عبارة الكمال العوار بفتح العين المهملة هو العيب كما في الصحاح وحكى فيه عن أبي زيد أنها قد تضم انتهت ملا الياس

(٨) قوله محالاً أي فيكون الترك محالاً ممتنعاً على الله تعالى فيكون إتيانه وصدوره واجباً ولازماً شرح المواقف

(١٠) قوله وميل إلى الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والحال أن المعتزلة قائلون بأن الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم فيه سبيل إلى الإنكار عصام

(١٢) قوله عذاب القبر وهو عذاب بعد الموت وقبل البعث والمراد بالقبر مقر الميت سواء كان قبراً أو جوف الإنسان أو جوف السباع والتخصيص بالقبر للتغليب وقيل المراد بعذاب القبر ما بين الموت والبعث قال الله تعالى ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون وإلا يلزم أن لا يعذب ولا يسأل من لم يقبر بأن غرق أو أكل السباع واختلف الناس في عذاب القبر وأنكره قوم بالكلية وأثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من أثبت التعذيب وأنكر الإحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجتمع الآلام في الجسد فإذا حشر أحس بها دفعة وهذا إنكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال بإحيائه لكن من غير إعادة الروح ومنهم من قال بالإحياء يحيى ويسأل وينعم ويعذب ولا ينبغي أن ينكر لأن من أخفى النار في الشجر الأخضر قادر على إخفاء العذاب والنعيم قال الإمام الغزالي في الإحياء واعلم أن لك ثلث مقامات في التصديق بأمثال هذا أحدها وهو الأظهر والأصح والأسلم أن تصدق بأن الحية مثلاً موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الأمور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت أما ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بأنه صلى الله عليه وسلم يشاهده فإن كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الإيمان بالملائكة والوحي أهم عليك وإن آمنت به وجوزت أن يشاهد النبي صلعم ما لا تشاهده الأمة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني أن تتذكر أمر النائم فإنه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وأنت ترى ظاهره ساكناً ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه فالعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد وإذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد المقام الثالث أنا نعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها وهو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك فلو حصل فيك مثل ذلك الأثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي يفضي إليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات مؤلمات في النفس عند الموت فتكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فإن قلت ما الصحيح في هذه المقامات الثلث فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول وأنكر ما بعده ومنهم من أنكر الأول وأثبت الثاني ومنهم من لم يثبت إلا الثالث وأما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار أن كل ذلك في حيز الإمكان وأن من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من أفعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع ورب عبد يجتمع عليه الأنواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به شرح العقائد العضدية

(١٣) قوله للكافرين اللام للاستغراق فإن جميعهم يعذبون فإن قلت استغراق المفرد أشمل فالمناسب إفراد الكافر قلت نعم لكن إذا كان الحكم ثابتاً لكل واحد واحد من آحاد الجميع يراد به ما يراد من استغراق المفرد واختار صيغة الجمع للتصريح بالشمول قال أبو المعين إذا كان كافراً فعذابه يدوم في القبر إلى يوم القيمة ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وفي كل شهر رمضان بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم وقال [illegible] أن لا يعذب في قبرها من مات يوم الجمعة ومن مات في شهر رمضان انتهى ملا الياس

(١٤) قوله إن منهم من لا يريد الله تعالى واستدل عليه بقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ورد عليه أولاً أنه لا يدل على ثبوت المغفرة بل على ثبوت المغفرة بمشيئة الله تعالى وثانياً أنه لا يدل على التبعيض وأجيب بأن التقييد بالمشيئة يفيد التبعيض وثالثاً أنه لا يدل تحته

وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده (ابتداء) اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبر كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت الآية نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال

من عصاة المؤمنين قيل واهل الطاعة من لم يرتكب الكبيرة او مات بعد التوبة حاشية

قوله النصوص الواردة فيه اكثر اي اكثر من النصوص الواردة من تنعيم اهل الطاعة في القبر رمضان

اي اليق من تنعيم اهل الطاعة اي تصريح تنعيم اهل الطاعة ايضا اولى من تركه وكون النصوص الواردة في عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في تنعيم اهل الطاعة لا يوجب الاقتصار على ذكر عذاب القبر دون تنعيم اهل الطاعة رمضان

اي من اصول اهل الحق ان سؤال منكر ونكير والمنكر من النكرة مفعول والنكير فعيل بمعنى مفعول من نكرت الرجل بالكسر عند عرفته سميا بها لان الميت لم يعرف بهما وكان النكير ابلغ من المنكر حيث سمي بالمصدر وان النكير مصدر بمعنى الانكار حاشية

سميا بها لانهما يأتيان الميت بهيئة منكرة سواء كان مؤمنا او كافرا … الى ما جرى عليه المحشي تبعا … منكرا ونكيرا للكافر ومبشرا وبشيرا للمؤمن … لو اجتمع اهل منى عليها ما رفعوها قال صلى الله عليه وسلم وفي يده كهذه العصا في يدي بيجوري

والسؤال قيل صحة القبر ويسئلان كل احد بلغته الصحيح وقيل بالسريانية ولذلك قال السيوطي ومن عجيب ما ترى العينان ان سؤال القبر بالسرياني افتى بذلك شيخنا البلقيني ولم اره لغيره … والسؤال اربع كلمات … الاولى … من ربك وما دينك … الرابعة ما تقول في هذا الرجل الذي بعث فيكم وفي الخلق اجمعين وقد ورد ان حفظ هذه الكلمات اربع دليل

منهم زمن الطاعون بغيره اذا كان صابرا محتسبا والصديق والاطفال والميت يوم الجمعة او ليلتها والقارى كل ليلة تبارك الملك وبعضهم الحق به سورة السجدة والقارى في مرض موته قل هو الله احد در مختار وحاشيته لابن عابدين في المجلد الاول ٥٧٢

٨ قوله امور ممكنة انما صرح به لان من شرط دلالة الدليل السمعي امكان المدلول اذ لو امتنع المدلول عقلا لوجب تاويل الدليل النقلي لان العقل اصل النقل كما بين في موضعه فرهادي

٨ قوله امور ممكنة لانها لو كانت ممتنعة عقلا لوجب القطع بان ظاهر النصوص الناطقة بها غير مراد تقديما للعقل على النقل فيلزم ان يؤول النصوص المذكورة او يفوض علم معناها الى الله تعالى وهو خلاف ما عليه اهل السنة ملس

٩ قوله تعالى النار يعرضون النار من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها والضمير عليها عائد الى النار التي يعرضون قبل القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ومعنى عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به فرهادي مع عصام

٧ قوله وكذا الانبياء الخ والاصح خلافه فيهما والحق بالصبيان المجانين وكذا الشهداء قال العصام والظاهر ان سؤال الانبياء ليس من نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن ملس

٨ قوله امور ممكنة اى في حد ذاتها قيد بالامكان لان الممتنع الذي اخبر به الصادق يجب تاويله كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم عصام

لتوقف النقل على صدق الناقل والمنقول عنه عقلا لانه لو لم يعلم صدق المنقول عنه لا يفيد قوله علما فلا يكون دليلا ولما كان العقل اصل النقل فلو رجح الدليل النقلي الذي له معارض عقلي يدل على خلافه يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع موقوف على صدق الاصل فلو لم يصدق الاصل لم يصدق الفرع شرح المطالع

١٠ ومعنى الغدو اول النهار ومعنى العشي هو آخر النهار من عشي العين اذا نقص نورها ومنه الاعشى وذكر في بين الوقتين يحتمل التخصيص لجواز ان يكتفى في القبر بتعذيبهم بهذا النوع من العذاب في هذين الوقتين ويحتمل ان يكون كناية عن الدوام كما في قوله تعالى لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا عصام وقاضي مع شيخ زاده

٩ قال ابن عباس رضي الله عنه يعرض ارواحهم على النار غدوا وعشيا وقال مقاتل رضي الله عنه يعرض كل كافر على منازلهم من النار كل يوم مرتين وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان ارواحهم في اجواف طيور سود وا يرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم ارواح الشهداء في جوف طيور خضر تاوي الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون في جوف طيور سود تغدو وتروح على النار والآية تدل على اثبات عذاب القبر فانه ذكر دخولهم النار يوم القيمة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا عصام وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه لما كان اشد العذاب في الآخرة فيكون العذاب الشديد في الدنيا عصام

١١ قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وذلك يدل على تعقب الموت ووجه الدلالة ان الفاء للتعقيب بلا تراخ فيكون الدخول في عقيب الغرق متصلا به وهو عذاب القبر فان قيل هذا لا يدل على عذاب القبر لانهم لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال فرهادي

١٢ قوله نزلت في عذاب القبر استيناف كانه قيل لا دلالة في الآية على ان التثبيت في القبر فاجاب بانها نزلت في عذاب القبر عصام

١٣ قوله استنزهوا اى اجتنبوا او امتنعوا من البول من تقاطره بالاستبراء فان عامة عذاب القبر اى كله منه اى من البول منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه السلام في سعد بن معاذ لقد ضغطته اى ضمته الارض ضغطة اختلف بها ضلوعه شرح مواقف

وقال صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث
وقال صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى
وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها
حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان
الميت جماد لا حياة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب
انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا
من الحياة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم
اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك او يضطرب او يرى اثر
العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او الماكول في بطون الحيوانات
او المصلوب في الهوى يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل
في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد
امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال
القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افرده بالذكر ثم

ربما فيقول انا عملك الصالح مثل ما ركبتك في الدنيا
فاركبني انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا اي ركبانا ... اسودان

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال لم يبلغ هذه
الاحاديث حد التواتر فكيف تصح الاستدلال بها
فاجاب بقوله وبالجملة ...

المتواتر اما لفظا واما معنى واما كلاهما اما اللفظ
فكما في المتشابهات القرآن كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
واما المعنى فكما في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم من
شق القمر فان ظهور الامر الخارق للعادة على يديه من
جمع كثير يستحيل العقل تواطئهم على الكذب وقصة عذاب
القبر من هذا القبيل ايضا واما المتواتر لفظا ومعنى
فكقوله تعالى اقيموا الصلوة شرح

قال في شرح المقاصد اتفق الاسلاميون على حقيقة
سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة
فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين
منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو ...

قوله وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة الخ واحتجوا بقوله تعالى
في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو عذبوا في القبر لصاروا احياء او تعذيب الجماد غير
معقول ولو صاروا احياء لذاقوا موتتين لا موتة وحدة
واجيب بان معناه اي معنى لا يذوقون ان نعيم اهل
الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا فمعنى لا يذوقون
اي لا ينغص عيشهم ولذتهم بالموت كما في الدنيا لا وحدة
الموت اي ليس المراد منه وحدة الموت فان الله تعالى
احيى كثيرا من الناس في زمن عيسى وموسى عليهما السلام

منه ٦ فالموتان في الدنيا والقبر وكذا الاحياء وترك حيوة الاخرة لانها معاينة عند قولهم احييتنا فبل اثبات الواحد في الاية الاولى بطريق الحصر فينتفي الزيادة واما حيوة القبر فمستمرة الى الحشر والا لما استمر عذابه وتنعيمه لكن حيوته كالموت بالنسبة الى حيوة الحشر فيصح القول بان الاحياء ثنتان رمضان

٦
قوله فتعذيبه محال وجوز بعض المعتزلة تعذيب الموتى بلا حيوة لان الحيوة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب اجيب بان ادراك الجماد غير معقول قال ابن الراوندي كل ميت حي مدرك لكن الجثة الانية عن الافعال الاختيارية اجيب على الاول بان انفكاك الادراك من الحيوة لا يعقل اصلا وانفكاك الحيوة مع الادراك عن الافعال الاختيارية معقول كما في المحبوس فتعلق الروح بعد خراب البدن يبقى تعلقه بعنصره لكن لا يتحرك به لعدم كون العنصر في حكمه وتصرفه رمضان

٧
قوله والكرب انه يجوز ان يخلق؟ اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد في القبر حيوة لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا وامتناع الحيوة بلا روح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي منشأ الافعال الاختيارية فبل ارتكاب المعاصي انما هو اختيار الروح وشعوره فلا بد من عوده لتعذيبه جوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن رمضان

٨
قوله وهذا لا يستلزم؟ كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو خلق الله فيه نوعين من الحيوة لزم اعادة الروح المؤذية الى الفروع الجديد ولزم ان يتحرك الميت في القبر ويضطرب ولزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فاجاب بقوله وهذا؟ قال شيخ الاسلام لان ذلك انما يكون في الحيوة الكاملة التي تكون القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية قيل في قوله تعالى امتنا اثنتين؟ لو اعيد الروح لزاد الاحياء على اثنين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ملا الياس

٩
قوله لا يستلزم اعادة الروح ولا يعاد الروح الى بدنه لقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو اعيد الروح لزاد الاحياء على اثنين برد عى

١٠
قوله او يرى اثر العذاب؟ فان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعمة مع ان الاصحاب ينزول جبرائيل يؤمنون وما كانوا يشاهدون شرح السنن رحمانى

وربما يذر على صدره كف من الذرة فيرى باقية بحالها بعد ايام فاجاب بقوله ولا يستلزم ان يتحرك؟ برد عى

١٢
قوله في بطون الحيوانات اي يعذب واما ما يتوهم من ان تعذيب المأكول في بطن الآكل يستلزم اما احساس الآكل به مع انه لا يحس به او تعذيبه مع انه قد لا يكون مكلفا فممنوع لان الدود في الجوف وفي خلال البدن تتألم وتتلذذ ولا شعور لنا بذلك ملا الياس

١١
قوله العذاب عليه اي على الميت بعد اخرج الجواب من شبهة المنكر بانا نضع الميت في قبره ثم نراه باقيا بحاله ونضع الميت في صندوق ضيق لا يتصور فيه جلوسه والقاصر لم يدر ان القادر على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تضييقه واتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لم يعرف حياته ولا يشكل عليه جوابه لمنكر ونكير فان الروح ينطق بنطق مسموع كنطق الانسان والملك بسمعه رمضان

١٣
قوله يعذب وان لم تطلع عليه والحاصل لفظ عذاب القبر ليس المراد منه انه لابد وان يكون في القبر بل ذكر القبر باعتبار الاغلب امروهي

١٤
قوله والجبروت والملكوت فعول من ملك ومعنا الملك الا ان في الملكوت من المبالغة ما ليس في الملك لان الواو والتاء فيه مبالغة ونظيره الجبروت بمعنى الجبر وهو القهر والرهبوت بمعنى الرهبة وهو الخوف الا ان الاول ابلغ مولانا

١٥
قوله واعلم؟ كانه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم افرد المص احوال القبر بالذكر ولم يدرج له بحث احوال البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم؟ رمضان

ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر والنشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق و نطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال (والبعث) وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره بعض الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء يسمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما فهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو

كما يقال هذا القول وهذا الاعتقاد حق اى حسرة

ملا قرمه

اى انكر البعث بمعنى حشر الاجساد وهو المعنى المتبادر للسان وانكر الطبيعيون منهم ايضا حشر الارواح المسمى بالمعاد الروحاني واثبت الالهيون منهم الروحاني والاقوال الممكنة في مسئلة المعاد كما في شرح المواقف خمسة احدها ثبوت المعاد الجسماني فقط اى اعادة كل جسد بروحه وهو قول اكثر المتكلمين وثانيها ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين وهو عندهم مفارقة النفس بدنها واتصالها بالعقل الذي هو عالم المجردات وثالثها ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين ومن الصوفية وفي مفارقة هذا الاول النوع تفصيل ورابعها عدم ثبوت شيء منها وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين وخامسها التوقف وهو قول جالينوس خلاف العصام خالفت للمعتزلة اذا اراد الله تعالى بالنفخة الاولى تفنى السموات والارض والجنة والنار والارواح لم يخلق الله تعالى مرة اخرى وعند اهل السنة والجماعة لا تفنى سبعة العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار والارواح والله اعلم بحقيقة الحال

ملا الياس

يعني شبهة الفلاسفة باجماع المليين فضلا عن علو انبيائهم المسلمين ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم بعينه لكن هذا محال لانه لا يتصور ان يكون المعاد عين الاول والحق جواز المعدوم عين وكالاثر حتى يجاد علينا الحادث جائز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته او لمعنى آخر لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته بقي جواز وجوده اذا كما لم يمتنع اولا فكم العدم ينقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له الوجود والى ما لم يسبق له الوجود كما ان المعدوم الازلي ينقسم الى ما سيوجد والى ما لا يوجد فتح

متمسكة متوسط بينها ولا والنزف الحديث على انها مستقرة وانما يدل على تعلق ما لها بالبدن وهي لا تزال متعلقة به وان بلي وتمزق وتفرق انتهى وقال ابن تيمية الاحاديث متواترة على عود الروح الى البدن وقت السؤال وسؤال البدن بلا روح قول طائفة منهم ابن الزعفراني وحكى ابن جرير وانكره الجمهور وقابلهم آخرون فقالوا ان السؤال للروح بلا بدن قاله ابن جرير وآخرون منهم عقيل وابن الجوزي وهو غلط فاحش والا لم يكن للقبر بذلك اختصاص فتح الغفور شرح منظومة القبور للجلال السيوطي

٦
قوله لان مرادنا م هو قول من يقول ان فناء الاجسام تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض والحق ان الاجسام تعدم الا عجب الذنب كما صرح به خبر الصحيحين كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب وان الاعضاء الاصلية تعاد بعد اعدامها قال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وما اجيب به من ان التفرق هلاك كالاعدام ممنوع وفي المواقف من ان الحق انه لا يجزم بشيء من المذهبين نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين فيه نظر تلخيص

٧
قوله جميع الاجزاء الاصلية سعد منه ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره وهي الانسان حقيقة لانها التي لا يقع فيها تفاوت وزيادة ونقصان وهي الحاضرة لنفسها لا تغفل عنها مدة الحياة واجزاء فضيلة وهي ما زاد على ذلك ويقع فيها تفاوت بالزيادة والنقصان اذ السمين قد يهزل وبالعكس وهذه الاجزاء الفضيلة قد تغفل عنها في اكثر الاحوال شرح طوالع

٨
قوله ويعيد م والارواح سواء كان ارواح الشهداء او غيرهم وان كانت حادثة مسبوقة بالعدم الا انها بعد مفارقتها عن الابدان لا يتطرق اليها العدم والفناء بل هي باقية ابدا في رحمة الله تعالى او عذابه فالارواح المفارقة كلها احياء مدركة للذة والالم فتخصيص ارواح الشهداء بما ذكر من كونهم احياء مقربين من الله تعالى مرزوقين من الجنة مبني على انهم هم المنتفعون بحيوتهم وان من عداهم وان لم يكونوا ميتين بارواحهم الا انهم ليسوا باحياء بالنسبة الى الشهداء لعدم انتفاعهم بحيوتهم كانتفاء الشهداء وحيوة ارواح الشهداء بالمعنى المذكور جعلت لحيوة انفسهم لان الانسان المخصوص ليس عبارة عن الهيكل المخصوص بل هو امر مغاير لها لان هذا الهيكل لا يزال يتبدل ويتغير على التبدل والتغير والانسان المخصوص باق بحاله والباقي غير المتبدل والمتغير فثبت ان الانسان مغاير لهذا البدن المخصوص وذلك الامر المغاير له يحتمل ان يكون جسما مخصوصا ساريا في البدن سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويحتمل ان يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حالا في الجسم وعلى كل حال من المذهبين لا يبعد ان يفارق ذلك الامر من ذلك البدن ويموت البدن بمفارقته منه وهو باق على حاله مدركا فاهما لا لانه يثاب ويعذب على حسب اعماله والدلائل العقلية والنقلية الدالة على بقاء النفوس بعد موت الاجساد كثيرة متعاضدة شيخزاده حصارا

٩
قوله يسمى ذلك م اورد المنكرون للاعادة لو اكل انسان انسانا وصار جزءا من جزئه وغذاء له فتلك الاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا او المأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة وجوابه انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية التي من شانها ان تبقى من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة اعني حال نفخ الروح فيه من غير لزوم فساد هداية المريد شرح جوهرة التوحيد

١٠
قوله لو اكل انسان م تبع انه اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء المطيعة وتعذيب الاجزاء العاصية

[illegible]

١١
قوله لان المعاد المعاد مصدرا او مكان وحقيقة العود الذي هو توجه الشيء الى ما كان عليه تلخيص

٩
قوله ويسمى ذلك قال الفاضل النحرير شارح المقاصد في آخر البحث الاول من الفصل الثاني من المقصد السادس في السمعيات بعد ما اورد ادلة المنكرين لاعادة المعدوم واجوبة المثبتين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك تمته

انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم ذلك التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الافعال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع

والتناسخية بقدمها وتردها في ابدان العالم وينكرون الآخرة وما فيها من الجنة والنار وغير ذلك وانما نبهت على هذا الفرق لانه يلتبس على طباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث كذا في نهاية العقول شرح مقاصد

صفة كاشفة للاجزاء الاصلية والظاهر منها ما يقال ان الاجزاء الحاصلة في اول النطفة الى اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخره في حيز المنع قال شيخ الاسلام اي لا جميع الاجزاء الشاملة للاجزاء الفضلية الحاصلة بالتغذية وقد صرح به في قوله والاجزاء ؟ ملاس

فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التي يحصل من الغذاء اكثر زائدة حلية وذبول ونقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف واذا كانت فضلة منه لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول ان كانت اجزاء اصلية منه فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة قرمي ورمضان وملاس

قال القاضي في قوله تعالى بالمسخ من آية ومنه التناسخ وهو القول بان النفوس تنقل من هيكل الى هيكل فان كانت محسنة انتقلت الى هيكل تنعم فيه وان كانت مسيئة تنقل الى هيكل تعذب فيه والطائفة التناسخية سواء تعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا وببدن حيوان آخر مسخا وبجسم نبات فسخا وبجسم جمادي رسخا والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها لغيره كنسخ الظل الشمس

لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بأيمانهم و للكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وأنكره المعتزلة زعما منهم أنه عبث والجواب ما مر (والسؤال حق) لقوله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى إذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى إنا أعطيناك الكوثر ولقوله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن

لأن الكتاب من أحوال المحاسبة فاكتفى بذكره وكذا من أحوالها شهادة الشهود العشرة الألسنة والأيدي والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض والليل والنهار والحفظة كل ذلك ثابت بالنصوص ومنها تغير الألوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المنادي بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة وأحوالها مع أن المحاسب بصير ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد زيادة في لذة هؤلاء وحسرتهم وآلام أولئك وإخزائهم ثم في هذا ترغيب الحسنات وزجر عن السيئات كستلي

قيل الأولى أن يقال اكتفاء بالسؤال لأن الحساب أقرب من الكتاب إلى السؤال ولعل وجه ذكر الشارح هو أن الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا عاس

لا تزول قدما عبد يوم القيمة حتى يسئل عن أربع عن عمره فيما أفناه وعن جسده فيما أبلاه وعن علمه فيما عمل به وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه الحديث يؤخذ بالدانق سبعمائة صلاة بالجماعة الحديث شنس الحفظ آو ربعه شرح انت

قوله أي رب وروي أي ربي حرف النداء للقريب وهو حرف يناسب النداء إلى الله يوم القيمة لأنه أقرب إلى الله المؤمن من جميع ما يتصور لا من جهة الزمان والمكان وغيرهما لأنه منزه عن جميع ذلك بالدلائل العقلية والنقلية ملا الياس

معناه حمله على الإقرار بذنوبه وقد ثبت بالاستدلال بالحديث على أن السؤال من المؤمن على وجه الستر

وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث في هذا الباب كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن موجودتان تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم

الصراط وان الحوض قبل الميزان وما قيل من ان الحوض بعد الصراط غلط وانما يتأتى في ذلك ما رواه الترمذي والبيهقي عن انس انه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيمة فقال انا فاعل ان شاء الله تعالى قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبني على الصراط قلت فان لم القك عند الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه المواطن الثلثة لان التقديم فيه بحسب الاهمية لا بحسب الوجود

اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذي وضعه شريعة لعباده في الدنيا فمن استقام في الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى دركات النار وكل عمر يكسبه في الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه السلام يحشر الناس يوم القيمة عشرة اصناف في صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك ومن في صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة

الجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمي بها الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كانه يستر بالجنة سترة واحدة ثم سمي بها البستان لما فيه من الاشجار المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما اعد فيها للمؤمنين من النعم

حاصله ان الجنة والنار لو وجدتا فاما في عالم العناصر وهو تحت مقعر الفلك الاول او في عالم الافلاك او في عالم آخر فوق الفلك الاعلى والكل محال لان الاول فلان عالم العناصر لا يسع جنة عرضها السموات والارض واما الثاني والثالث فلان الافلاك لا يجوز عليها الخرق ووجودها فيها او في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العنصريات فيها وهبوط آدم من الجنة يقتضيه وحاصل الجواب عن الثاني والثالث ان بينة الدليل على امر فلسفي قد هدمنا وهو امتناع الخرق والالتيام فقد وجد في هبوط آدم وقصة الاسرى ونزول الملائكة ولم يجب عن الاول واجيب عنه بانه لا مانع ان يخلق الله تعالى الشيء الكبير في حيز الصغير ... وصف الجنة بان عرضها كعرض السموات والارض

يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة

ثم الآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين

اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى

تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى

سالمة عن المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة

لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء

هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه

وانما المراد بالدوام انه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي

الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج

عن حد الانتفاع به ولو سلم يجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو

هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود

الواجبي بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما) اي

دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين

خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا

ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

٢ كأنه قيل لم لا يجوز ان يكون اعدادهما فيما يستقبل وانما جاء بلفظ الماضي لتحقق الوقوع فاجاب بقوله اذ لا ضرورة

٤ فان عورض من جانب المعتزلة بان يقال وان دل دليلكم على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها فانها تدل على انهما غير مخلوقتين الآن

٥ بل لا نسلم انه بمعنى تخلق بل بمعنى نصير والمعنى نصيرها للذين لا يريدون علوا اي لاجلهم بان نمكنهم منها وذلك لا ينافي كونها موجودة بل هو لازم لوجودها في الحال والاستمرار

٦ اي ولو سلم ان المعنى نخلقها في المستقبل وان الآية تعارضا فنقول قصة آدم تبقى سالمة عن المعارض

٧ اي ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالى اعدت للمؤمنين ولكن قصة آدم وحواء تبقى سالمة عن المعارضة فتكون الجنة والنار مخلوقتين الآن

٨ قلنا هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان الدائم لا يزول لوجوده وما كولات اهل الجنة تفنى عندما كلهم اياها فلا بد من تأويل وهو انها كلما فنيت فان الله تعالى يحدث مثلها عقيبا

حاصل الجواب ان منع الملازمة بمنع كبرى القياس المبين اي لا نسلم ان اكل الدائم يمتنع هلاكه اذ لا نسلم ان الدائم بالمعنى المذكور يدل على استمرار الوجود قال محي الدين انه ليس المراد بالآية ظاهرها المتبادر لانه لا خفاء

لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بعد التسليم على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها روى ابن عمر رضي الله عنه انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية ان اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي

فانهما يبقيان الاعراف بمعنى ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة والبنية وهما شرط الحيوة فبقاء الحيوة معه خروج عن قضية العقل اجيب عن الاول بمنع تناهي القوة الجسمانية كما بين في موضعه وعن الثاني بان الحيوة بخلق الله تعالى بلا اشتراط البنية والرطوبة كما في السند فانه حيوان تأوية النار لا يتأذى به والاولى ان يقال حيوة الجهنمي تفنى وتتجدد كل حين كما قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب الآية رمضان

وروى الشيخان اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات عاس

وهو الوطء في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطء البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطء المرأة ظنها زوجته اذ فيه شبهة الملك وكذا الاجنبية رمضان

وهو اظهار امر خارق للعادة من نفس والمراد بالسحر ما لا يتضمن كفرا اذ ما يتضمنه داخل في الشرك عاس

قوله مال اليتيم الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واما ما اخذه قضاة الزمان حق القسمة فاصله مشروع اذ لم يتعين له من بيت المال حق وكميته مشكلة رمضان

اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد منع الناس عن عمارته صلاح الدين

تصارت الكبائر اثنى عشرة قال الزدبالي من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في النقب ان يبلغ دينارا وضم شهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم

التي هي غير الكفر (لا تخرج) العبد (المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافاً للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اي العبد المؤمن (في الكفر) خلافاً للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضاً كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصاً اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال من ان الايمان اذا كان

ولا منافقاً ولا يخرج العبد من الايمان وان مات بغير توبة فالله ان شاء عفى عنه بشفاعة شفيع او بفضله وكرمه وان شاء عاقبه بقدر جنايته ثم يدخل الجنة لا محالة عند اهل السنة والجماعة وعند الخوارج يصير كافراً وعند المعتزلة يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر فان مات بغير توبة يخلد في النار وكان الحسن البصري يقول انه منافق ثم رجع عن ذلك وعند المرجئة لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة قرمي

٢ اي بين الكفر والايمان يعني ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التي هي جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذي هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة ولا يأتي بالاعمال الصالحة اما من اتى بالكبيرة واتى بالاعمال الصالحة ايضاً يلزم ان يكون مؤمناً عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة على الاطلاق صحيحاً الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا رمضان

٣ فان الاعمال لما كانت جزءاً من الايمان يكون منتفياً بانتفاء الاعمال لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فيخرج بارتكاب الكبيرة من الايمان ولا يدخل في الكفر لان الكفر ضد الايمان فيعتبر فيه ما يعتبر في الايمان وهو التكذيب مع انتفاء الاعمال فاذا وجد التصديق دون العمل لم يحكم بالكفر لوجود ركن من الايمان في الجملة لا يقال فينبغي ان لا يحكم بالكفر اذا وجد العمل دون التصديق لانا نقول ان التصديق وان كان ركناً من الايمان يكون شرطاً لكون الاعمال جزءاً له هذا ولكن يرد على اصلهم انه يلزم ان لا يكون مرتكب الصغيرة ايضاً مؤمناً ولا كافراً قرمي

٤ من القائل ان يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءاً من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب الكبيرة كافراً عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا تثبت المنزلة بين المنزلتين

عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك وثانيها الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة والثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين احدهما ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول حسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث لقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين

فان قلت ... ان مرتكب الكبيرة مؤمن ولكن لا يجوز ان يكون الخطاب للحكام وولاة الجناة فيكون المقصود منها بيان ايجاب اخذ الدية ... القتيل من الجناة من الحكام والولاة قلت الخطاب عام للحكام والجناة بدليل قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء حيث اطلق اسم الاخ على الجاني ... ولي القتيل ولا دلالة على الاخوة في النسب فتعين ان يكون في الدين فتعين ان مرتكب الكبيرة مؤمن قرحي

... الوجه الثاني ان يقال ان الكبيرة لو كانت مخرجة للمؤمن من الايمان وداخلة في الكفر لما اطلق الله تعالى في آياته ورسوله في احاديثه اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة لكن التالي باطل لورود الآيات والاحاديث على الاطلاق وكذا الملزوم رمضان

من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت والفاسق في الشرع الخارج عن امر الله تعالى بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغابي وهو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر وما دام هو في درجة التغابي او الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذي هو مسمى الايمان والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوا الفسق قسما ثالثا نازلا بين منزلتي الايمان والكفر رمضان

قيل النفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر وقيل هو الكافر المظاهر ... والتفصيل في الكفر على ما في المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت البارئ فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي واظهار شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر فهو الزنديق

فيكون باطلاً وثانيهما انه ليس مؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً جعل المؤمن مقابلاً للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وكقوله لا يصليها

في التنزيل حيث المقابلة بين تقابل التضاد قوله واما الذين فسقوا الآية بتمامه فقيل بدليل السياق حيث قال واما الذين فسقوا فمأويهم النار الى قوله كنتم به تكذبون والنزاع في ان مرتكب الكبيرة غير مكذب فثبت ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر

وذلك لان الفسوق هو الفجور والخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اي خرج وكمال الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر ع

قال عليه الصلوة والسلام لابي ذر اه رواه الشيخان عن ابي ذر انه قال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر ملخص

هذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله بدليل الآيات والاحاديث يعني ان بعض الآيات والاحاديث يدل صريحاً على ان الفاسق مؤمن وبعض الآيات والاحاديث يدل اجمالاً عليه فيحمل المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس رمضان

وتعجب انما كان لاجل انهما يوجبان العقوبة فكيف يدخل صاحبها الجنة ولم يدر ان الذنب يكون عاقبته الجنة اما قبل العذاب ان عفا الله عنه واما بعده حتى بين له الرسول وتكرار ابي ذر ليس لاجل الانكار بل ظن انه لو كرر لاجابه الرسول عليه السلام بجواب آخر شرح مصابيح

عن ابي ذر قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من

إلا أنه يسمى الذي كذب وتولى وكقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين إلى غير ذلك والجواب أنها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر والإجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الإجماع فلا اعتداد بهم (والله لا يغفر أن يشرك به) بإجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا أم لا فذهب بعضهم إلى أنه يجوز عقلا وإنما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم إلى أنه يمتنع عقلا لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وأيضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وأيضا هو اعتقاد الأبد فيوجب جزاء الأبد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر أو بالكبائر

أن الله تعالى يخلدهم في العذاب أو يقال إن الله تعالى يعذبهم ولكن لا يخلدهم فالأول مذهب كل المعتزلة والثاني مذهب بشر المريسي والثالث فذهب المرجئة خاصة فذهب أهل السنة وهم اتفقوا على أنا لا نعلم أي كبيرة بعينها واتفقوا أيضا على أنه لا يخلد عقوبة أحد من هو لا وأما الرابع فهو أن لا يقطع بشيء من هذه الأقسام فقد قال به كثير من أصحابنا وهو مذهب أكثر الإمامية قرب

قوله فالله لا يغفر أن يشرك به أي المراد بالشرك ههنا الكفر مطلقا وإنما عبر عنه بالشرك لما سيذكره الشارح من الملاحظة وإنما قلنا ذلك لما اجمعوا عليه من عدم الفرق في الحكم المذكور بين الشرك ونوع آخر من الكفر مستندا بالآيات والأحاديث فإن الكافر مطلقا من لا إيمان له فإن أظهر الإيمان فمنافق وإن كفر بعد الإيمان فمرتد وإن قال بإلهين فمشرك وإن تدين ببعض الأديان فكتابي وإن قال بقدم الدهر وإسناد الحوادث إليه فدهري وإن كان لا يثبت الباري فمعطل وإن كان مع اعتراف النبوة وإظهار الشرع يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فزنديق كذا في شرح المقاصد وقوله لا يغفر أي لأنه بت الحكم على خلود عذابه ولأن ذنبه لا ينمحي عنه أثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره ويغفر ما دون ذلك أي دون الشرك صغيرا كان أو كبيرا لمن يشاء تفضلا عليه وإحسانا وخصه المعتزلة بالتائبين على أن معنى أن الله تعالى لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دونه لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل إذ ليس عمومات آيات الوعيد بالمحافظة أولى منه وتقضى لمذهبهم فإن تعليق الأمر بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب قبل التوبة والصفح بعدها فالآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على الخوارج الذين زعموا أن كل ذنب شرك وأن صاحبه خالد في النار قاضي

شرعا أنا نجده بالكلية وهو التوبة النصوح وبين ما يخفف عقوبته أو يؤخرها وهو مجرد الاستغفار في المعنى

الذاهبون إلى جواز مغفرة الشرك أهل السنة لأنه تعمد فيه

منشأه الجامعة المتفرقة بين الحسن والحسن لان الله تعالى حكيم وهو الذي يضع كل شيء في موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسيء وضع الشيء في غير موضعه فكان ظالما ورد بانه يستحيل من الله تعالى والتصرف في ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة فيكون سفها رمضان

قوله وايضا هو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان شئتها بنا في الخلود فالكافر يجتنب مضادا معصية فاجاب بقوله وايضا رمضان

قوله خلافا للمعتزلة قال ابن قاسم الاخفى ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس بمؤمن ومخلد في النار فاعتقد نفيهم الشفاعة له واي حاجة الى ذلك محمد

قوله من الصغائر ثم اجمع الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور من الصغائر مطلقا ومن الكبائر بعد التوبة فلا يعفو من الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا واختلفوا في العفو من الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين شرح مقاصد

قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات فنافي بين الاستحقاقين منهم ورد عليهم بقوله تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر لكن عدم كرنا سنة ثم تحالف هزا من اوآمره ورفع تقرر الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته اي على ثبوت العفو يعني في المتن في تقرير الآية لان المعنى قال ويغفر ما دون ذلك والآية في الاصل العلامة الظاهرة وتقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اي لانها تبين ايا من اي او من اوى اليه واصلها اوية كهمزة ابدلت عينها على غير قياس او اية كرمكة فاعلت او آئية كفائلة فحذفت الهمزة تخفيفا رمضان

قوله للآية الدالة وهي والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والحاصل ان في هذه المسئلة اقتباسا من الآية وهو اثبات المدعى بالدليل وهو عين المدعى رم

قوله في هذا المعنى كثيرة كقوله عليه السلام في اثناء حديث السؤال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم والآيات كقوله تعالى وهو يقبل التوبة عن عباده ويعفو غيرها عا قرجه

قوله مع التوبة او بدونها ثم ظاهر النصوص ان التوبة الصحيحة بشروطها تكفر الذنوب قطعا كما انه يقطع بقبول اسلام الكافر قبل وكلام ابن عبد البر يدل على انه اجماع اي ومع تسليم ذلك فالارجح انه ظني كما دلت عليه نصوص اخرى لقوة ذلك الظن اجرى مجرى القطع في النصوص الآخر تنبيه اختلفوا في مسئلتين احدهما ان الاعمال الصالحة لا تكفر من الصغائر على الاصح بل المجمع عليه على ما قاله ابن عبد واما الكبائر فلا بد لها من التوبة لاجماعهم على انها فرض وبلزم من تكفير الكبائر بنحو الوضوء والصلوة بطلان فريضة التوبة ويؤيده حديث الصحيحين الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنب الكبائر حكى ابن عطية عن جمهور اهل السنة ان معناه ان اجتناب الكبائر شرط لتكفير هذه الفرائض للصغائر وان لم يجتنب لم يكفر شيئا بالكلية ورجح الحذف انها تكفر الصغائر ما لم يصر عليها سواء فعل الكبائر ام لا ولا تكفر شيئا من الكبائر وروى مسلم ما من امرئ مسلم يحضر صلوة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يؤت كبيرة وذلك الدهر كله والاحاديث بمعنى ذلك كثيرة وقيل ان الاعمال الصالحة تكفر الكبائر وممن قال به ابن حزم لكن اطال ابن عبد البر الرد عليه فتح المبين

قوله مع التوبة او بدونها والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود وروى جابر رضي الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اللهم اني استغفرك واتوب اليك وكبر ولما فرغ من صلاته قال له علي رضي الله عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكذابين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ستة معان على الماضي من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس في الطاعة كما ربيتها في المعصية واذاقة النفس من مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل اقل ما لا بد منه في التوبة الندم على الماضي والترك في الحال والعزم على ان لا يعود في المستقبل وقال الامدي اذا اشرف العبد على الموت فندم على فعله صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل ولو ندم على معصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقتة مثل الا يذنب سنة او المفصلة مثل ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر فقد قيل لا تصح لان ندم

الا ان ندم المعصية لكونها معصية يعم المعاصي والازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا والسرقة واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك الى من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى فالله يغفر له واذا بلغ الى الذي بهته واغتابه فاذا اجعله الذي بهته في حل وتاب الى الله تعالى فانا نرجو بان الله تعالى يغفر له ذلك وكذلك اذا زنى بامرأة ولها زوج فان ههنا ما لم يجعله اي زوج المرأة في حل فان الله تعالى لا يغفر له لان ههنا خصمه الآدمي واذا اجعله ذلك الرجل في حل وتاب الى الله تعالى فانه يغفر له ويكتفي الحل منه ولا يذكر الزنا ولكن يقول كل حق لك علينا فقد جعلته في حل منه وعفو وعن كل خصومة بيني وبينك وبينك وذلك لان هذا صلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا كرامة لهذه الامة لان الامم السالفة ما لم تذكروا الذنب لا يغفر لهم وذنب فيما بينه وبين اعمال الله تعالى وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا تكفيه ما لم يقض الصلاة وغيرها لان ههنا لم يات بالتوبة على شرطها وشرط التوبة ان يؤدي ما ترك فاذا لم يؤد ما تركه فكانه لم يتب وذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغصب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فهذا كله لا تكفيه التوبة ما لم يرض عنه خصمه رضاهم

٩
قوله مع التوبة او بدونها فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى ويغفر المغفرة بعد التوبة فما الفرق بين الشرك وغيره اذ الشرك يغفر ايضا بالتوبة فلا وجه لنفي الغفران من الشرك واثباته لغيره وان كان المراد المغفرة قبل التوبة فما مراد الشارح من قوله مع التوبة وكيف يجوز الاستدلال به على جواز غفران غير الشرك قبل التوبة قلنا بعد تسليم الشق الثاني ان معنى قوله تعالى لا يغفر اي لا يغفر المشرك وهو مشرك به تفضلا عليه واحسانا قبل التوبة ومعنى قوله ويغفر المذنب وهو مذنب ان شاء تفضلا عليه وان لم يتب ونظيره قولنا ان الامير لا يكرم المصر على معصيته وهو مصر تفضلا عليه قبل الاطاعة ويكرم القاصر في طاعته وهو قاصر ان شاء تفضلا عليه وان لم يعترف على قصوره فصح انه تعالى يغفر غير الشرك من الذنوب قبل التوبة ان تعلق به مشيته لكن يحتمل ان لا يتعلق مشيته الا باصحاب الصغائر فقط كما هو مذهب المعتزلة الا ان الاحتمال لا يفيد القطع فبقي الجواز مطلقا سواء تاب او لم يتب وهو المطلوب كما هو المراد للشارح من قوله مع التوبة او بدونها فلا يكون قوله مع التوبة حشوا في الكلام ولا مخلا للمرام وان توهمه بعض الكرام فكتبوا عليه في حواشيهم ما لا يقبله ذو الافهام اذ لا يخفى انه انما يلزم عليه ما ذكروه لو لم يعطف عليه قوله او بدونها فتأمل وههنا ايضا لبعض العلماء تقرير لا بد له من ايضاح وتحرير وهو ما ذكره بقوله بعد كلام لا طائل تحته اطالة فاعلم ان قوله مع التوبة قيد لا بد منه لما ورد في بعض الآثار ان الذنوب اذا تعلقت بحقوق العباد كغصب المال والضرب والقتل ونحوها لا يغفر الله لها ما لم يتب صاحبها بارضاء خصمه فيتوقف المغفرة على وجود التوبة فيكون قوله مع التوبة بالنظر اليها وقوله او بدونها بالنظر الى غيرها ولو اكتفى بقوله او بدونها لورد عليه ما يتوقف المغفرة فيها على وجود التوبة انتهى كلامه فاقول فيه اغماض عما يرد عليه حينئذ من الخروج عما هو دليل لنا الى ما هو دليل علينا اذ الآية دليل لجواز غفران غير الشرك من الذنوب قبل التوبة مطلقا لا دليل لنفي ذلك الجواز باثبات عكسه يعني عدم جواز الغفران لبعض منها والخروج عن الصواب ايضا لان الصواب فيما استشكله ان يقال ان كل ذنب تعلق به حق العباد لا بد وان يتعلق به حق الله تعالى ايضا لان الذنوب كلها منهية عنها والاتيان بالمنهي معصية وجناية على حق الله تعالى فما تعلق منها بحقه تعالى فهو يبقى في مشيته كسائر الذنوب التي لا حق فيها للعباد وان اصل له الخصم حقه فيجوز الغفران عنه ان تعلق به مشيته تعالى وان لم يتب ولم يرض عنه الخصم لكن هذا الغفران لا يكفيه عن حق الخصم ومطالبته اياه وما تعلق منها بحق العبد فلا يتداركه الا بالاستحلال منه والتلطف به بما يرضى عنه ان كان حيا او بنحو الاستغفار له ان كان ميتا لان لم تسمح نفسه بالاحلال بقيت المظلمة عليه وعلى هذا يلزم ان يكون معنى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك اي يغفر من حقه فقط دون حق العبد هذا ما سنح لي في هذا المقام بتوفيق الملك العلام

لكاتبه الاواه الفقير عبد الكريم القمقي(؟)

٩
قوله مع التوبة او بدونها الاصح وجوب التوبة من الصغائر ايضا وقال بعض المعتزلة لا تجب وقال بعض المتأخرين الواجب الاتيان بها او ببعض المكفرات خلخالي

٩
قال في شرح العقائد مع التوبة او بدونها لكن قوله مع التوبة سهو لانه والا لم يبق فرق بين الشرك وغيره اذ الشرك يغفر ايضا بالتوبة فاشتبه لان ادخاله ليس تحت المشيئة بالاتفاق حاشية جلال

او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات
والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير
عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
في العفو فيخصص المذنب المغفور من عمومات الوعيد وزعم
بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون
على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل
القول لدي الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه
كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي
حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد
المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد
وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها
الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما
يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

شرعا قطعا لقوله تعالى وعد الله لا يخلف الله وعده ان الله
لا يخلف الميعاد اي الوعد كما قال بعض المفسرين فلو تخلف
اعطاء الموعود به لزم الكذب والسفه في التخلف واللازم
باطل فكذا الملزوم فالتخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله
عنه وهذا متفق عليه عند الاشاعرة والماتريدية واما
الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الاشاعرة لان التخلف فيه لا يعد
نقصا بل يعد كرما يمتدح به كما يشير اليه قول الشاعر واني وان
اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي وقد منع
جواز تخلف الوعيد بلزوم مفاسد كثيرة منها الكذب في خبره
تعالى وقد قام الاجماع على تنزه خبره تعالى عن الكذب ومنها
تبديل القول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي ومنها تجويز
عدم خلود الكفار في النار وهو خلاف ما قامت عليه الادلة
القطعية من خلودهم فيها واجيب عن الاول بان الكريم اذا
اخبر بالوعيد فاللائق بكرمه ان يبني اخباره به على المشيئة وان لم يصرح
بها فاذا قال الكريم لاعذبن زيدا مثلا فنيته ان شئت بخلاف
الوعد فان اللائق بكرمه ان يبني اخباره به على الجزم قال النبي
صلى الله عليه وسلم من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له
ومن اوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء
غفر عنه عفوا فلا تبديل وعن الثاني بان الممنوع انما هو تبديل القول
في وعيد الكفار او من لم يرد الله عفوا فالآية اعني قوله ما يبدل
القول لدي محمولة على ذلك وعن الثالث بان جواز تخلف
الوعيد فيما اذا كان واردا فيما يجوز العفو عنه فلا ينافي خلود
الكفار في النار فانه لا يجوز العفو عن الكفر قال الله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به الآية وهذه الآية مقيدة لقوله تعالى ان الله
يغفر الذنوب جميعا وذهبت الماتريدية الى انه يمتنع تخلف
الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد ثم يرد على ذلك ان الوعيد يتخلف
في المؤمن المغفور له لان الآيات الواردة بعموم الوعيد مخرج
منها المؤمن المغفور له واما غير المغفور له فلا بد من نفوذ الوعيد
فيه الى ان يصير بعد المدة طاهرا

حاصل الجواب منع كونه متقررا على الذنب واغراء للغير
...

وذهبت المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه
لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية
على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع
الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم
او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان
مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق
الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ
العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن
استحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق
وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب
الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسول والاخيار في حق اهل الكبائر)
بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق
من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وبدونها

ويجوز ان تحمل كل ما جاء من الوعيد لاصحاب الكبائر
غير الكفر فقتلها يقال فيها هذا جزاؤه ان جازاه وقد يعفو عنه
ثم ان جوزي فادخل النار فلا يخلد فيها بل لا بد من خروجه منها
بفضل الله ورحمته ولا يخلد في النار احد مات على التوحيد
وهذه قاعدة متفق عليها عند اهل السنة فاحفظه شرح
مسلم للنووي

اي صغائركم يعني نكفر سيئات المخاطبين على تقدير اجتنابهم
الكبائر فح يكون المراد من السيئات الصغائر فيلزم دعوى
المعتزلة لان دعواهم عدم جواز العقاب على الصغيرة على
تقدير الاجتناب رمضان

حاصله ان التكفير مقيد بالسيئة ثم قطع بالوقوع اذ المراد بكبائر
انواع الكفر او اشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير معينة بالاجماع
ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر يبقى التقييد بلا دليل والتعيين بالاجتناب
بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه كذا في الخيالي فان قلت
ما وجه هذا التخصيص قلت هو التوفيق بين هذه الآية المحتملة
وآية الغفران المحكمة المعارضة لها وعلى قراءة ان تجتنبوا كبيرة
ما تنهون فالامر اظهر [illegible]

وهو محو الشيء حلالا او طلب كون الشيء حلالا قيل عفو ازالها
ومحوها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمغفرة
تبديلها كما قال الله تعالى يبدل الله سيئاتهم حسنات يعني مكان
الشرك الايمان ومكان القتل الكف ومكان الزنا العفاف ومكان
المعصية العصمة والطاعة ويقال انه يبدل الله تعالى في الآخرة مكان
مكان عمل السيئات حسنات وروي عن ابن مسعود رضه انه قال ان
يوم القيمة اذا اولى كتابه لانسان اليه نظر في اوله المعاصي وفي آخره
الحسنات واذا رجع الى اول الكتاب راى حسنات رمضان

قوله والاخيار بتشديد جمع خير بالتشديد لا جمع خير اسم تفضيل لانه
لا يثنى ولا يجمع هذه عبارة للعزي ولما قال الشارح في مختصر جمع خير
بالتشديد قال حفيده في الاصل او في الحاشية فلا يرد ان الاخيار يجوز ان
يكون جمع خير مخفف خير على ما فهم من الكشاف بل نقول هو في الحقيقة
التقدير بين جمع خير بالتشديد لان التكسير يرد الاشياء الى اصولها نعم
اذا كان بمعنى التفضيل [illegible] ولا يجمع يعني انه يجوز ان يكون جمع خير

وعندهم لما لم يجز تركه لم يجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك

وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين

فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة

والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم

وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما

يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر

يدل على نفيه عما عداه حتى يتوجه انه انما يقوم حجة على من يقول

بمفهوم المخالفة وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر

من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة

المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي

نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين

من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في

الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا

بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية

من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر

لانهم ليسوا بمؤمنين عندهم والاستغفار في حق المؤمنين والمؤمنات فلما ثبت بالادلة القطعية ان مرتكب الكبيرة مؤمن على ما سيجيء من صريح كلام الشارح رح

(٢) اي لذنوبهم وهي تشمل الكبائر وحقيقة الاستغفار للذنوب طلب غفرانها وهو المراد بالشفاعة قال ابن قاسم لا يقال هذه الآية لا ترد عليهم لان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن عندهم فلا تشمل الآية لانا نقول بل تشمله بمعونة ما سبق من الادلة القاطعة على ان المعصية لا تخرج عن الايمان بالمعصية فيما سبق الخ عصام

(٤) قوله على ثبوت الشفاعة في الجملة اي ولو على انها ليست لزيادة الدرجة فالمحروم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكنه لا يدل على ثبوت المتنازع فيه وهو الشفاعة لاهل الكبائر بل صح ثبوت اصل الشفاعة المشار اليه بقوله في الجملة ثم قوله ولا يدل على ثبوت ؟ اي ولا يفيد المتنازع فيه وهو الشفاعة لاهل الكبائر كما اشار اليه بقوله في الجملة فلا يثبت المطلوب ويمكن ان يوجه الاستدلال بان في اثبات اصل الشفاعة اثباتا للمطلوب لان الصغائر عندهم مغفورة باجتناب الكبائر كذا في النغري قال ابن قاسم ويرد على ما وجه به ان لهم ان يحملوا الشفاعة المثبتة على الشفاعة بالنسبة للصغائر التي لم يجتنب معها الكبائر ولا فائدة ان يعذبوا على الكبائر دون الصغائر فليتأمل عصام

(٥) اعلم ان العلماء اختلفوا في ان التعليق هل يدل على نفي الحكم عما عداه ام لا فذهب المحققون الى انه لا يدل وهو مذهب ابي حنيفة وابي شريح والقاضي ابي بكر وامام الحرمين والغزالي وقال بعضهم انه يدل على نفي الحكم عما عداه وهو مذهب الشافعي وابي الحسن الاشعري وجمهور الفقهاء خ ب

والامام الرازي بعد ما اورده شبهات المعتزلة في ابطال ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال ؟ لا نكلم في سنخ الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والا لما دخلت ولا كلام في اثباتها لا بد وان تكون خاصة فيها لا بد لا تثبت الشفاعة في حق كل مستحق ؟ جميع ؟ ؟ والخاص مقدم على العام

مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد لان اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل الدخول في النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القطعية الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر لكان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهب المعتزلة الى ان من دخل النار فهو

هدرجة كما ذكره الشارح في مقاصده ثم قال بعض اصحابنا ان الشفاعة الا لرفع المضار والا لكانت شفعاء للنبي عليه السلام حين نسئل الله تعالى لزيادة كراماته وهو باطل اتفاقا
عصام الدين

ورد عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن معفوة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر اجيب بان حسنات الكافر تؤثر في بعض عقابه وسيئة المؤمن تؤثر في بعض ثوابه وقيل الاول مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء قيل نعم الجواب لا يتعين الخروج من النار كما قال الشارح والمثقال عبارة عن الوزن ومعنى الذرة النملة الحمراء قال مقاتل اصغر نملة في الارض ويقال الذرة ما يرى في شعاع الشمس والخير يجيء على وجوه احدها المال كقوله تعالى ان ترك خيرا اي المال والثاني الايمان كقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا اي ايمانا والثالث الفضل كقوله تعالى وانت خير الراحمين والرابع العافية كقوله تعالى وان يمسسك الله بخير والخامس الاجر كقوله تعالى لكم فيها خير اي اجر رمضان الذين

قال شيخ الاسلام لان جزاء الايمان كما دل عليه الكتاب والسنة انما هو الجنة وهو لا يمكن ان يجازى بها قبل دخول النار لان داخل الجنة مخلد فيها بالاجماع انتهى

يخالف ما يقال ان لنا واجبا لا يثاب عليه لانه قبل الايمان لا يصح الامتثال فيه وشرط الثواب نية الامتثال قال ابن قاسم ويمكن ان يقال ترتب الثواب عليه من باب خطاب الوضع انتهى وانظر لم لا يقال ان نية الامتثال انما هي شرط في المتروكات كترك الزنا لا في الاوامر كفعل الواجبات فليراجع اصول الفقه لانه ان تم هذا لم يبق تخالف

قال الخيالي وفيه منع ظاهر لجواز ان يرى جزاءه في النار بان يخفف عنه في ضلال العذاب كما وقع لابي لهب انه يخفف عنه في كل يوم الاثنين وهو في النار مجازاة له على عتقه الامة التي بشرته بولادة محمد عليه السلام وكانت يوم الاثنين بهذا المنع لا يرد مع قبول ان جزاء الايمان هو الجنة الا ان يقال بمنع ان جزاء الايمان هو الجنة

فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ
المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر
ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد في
النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما
انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد
الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب
وانما الثواب فضل من الله والعذاب عدل منه فان شاء
عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص
الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا
وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته

الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة اولى كما مر

قوله بل منع الاستحقاق الى قوله وهو الاستيجاب تفسير اي وجوب العقاب بمعنى انه لا يمكن تركه وانما الاستحقاق انه لو قيل عذب لكذا كان ملائما غير مستنكر عند العقل وبحسب مجاري العادات وذلك لا ينافي العفو

قوله بالمعنى الذي قصدوه فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عذابا اذ قد ثبت ان لا يجب لاحد على الله حق مواقف

قوله ثم يدخله الجنة بان يقال لا نسلم ان صاحب الكبيرة الذي مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذي قصدوه وهو وجوب العذاب

قوله لكونه مؤمنا يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة كذا في ... لكن قوله متعمدا يأبى عن نوع اباء
ثم رأيت هذه المناقشة بعد سنين في حواشي مولانا عصام الدين على هذا الشرح حيث قال وفيه انه يخصص حينئذ الآية بتحريم قتل المؤمن فلا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمدا هذه عبارته

يعني قصد قتله لكونه مؤمنا اي لاجل انه مؤمن ومن هذا قصده في القتل يكون كافرا اي الظاهر لا يجوز ان يكون المراد ذلك قال شيخ الاسلام اي كما يشعر به تعليق الفعل بالوصف وهو قوله ومن يقتل مؤمنا وترتيب الحكم عليه في الآية ... على ... الاسلام ... العلة ... علمه

وتسلّط من كل جانب ولو سُلّم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلّد ولو سلّم فمعارَض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مرّ (والايمان) في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الأمن كأنّ حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة يتعدّى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدّق لنا وبالباء كما في قوله عم الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي ان تصدّق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرّح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبّر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرّح بذلك رئيسهم ابو علي بن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدّق بجميع

اكتسبوا مثل ان يرجعوا الى الخلاص فاعتادوا العذاب فلم يتألموا ... ان امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هب عليهم نسيم الجنة استنكروه وتعذبوا به كالجعل يستطيب الروث ويتألم من الورد رمضان

هذا امر عجيب وتأويل غريب لا يقبله العقل ولا يوافقه النقل اما العقل فمجرد التشبيه والتمثيل لا يثبت الحكم مع عدم وجود شروط القياس واما النقل فلمنافاته لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ولا يخفى ان المتلذذ بالشيء لا يكون معذبا الا ان المتلذذ من حيث كونه متلذذا نعمة والعذاب ضدها فتأمل عبد الكريم النقشي

واعلم ان الايمان على خمسة اقسام ايمان عن تقليد وهو الايمان الناشئ من الاخذ بقول الشيخ من غير دليل وايمان عن علم وهو الايمان الناشئ عن معرفة العقائد بادلتها وايمان عن عيان وهو الايمان الناشئ عن مراقبة القلب بحيث لا يغيب عنه طرفة عين وايمان عن حق وهو الايمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب وايمان عن حقيقة وهو الايمان الناشئ عن كونه مشهودا فالتقليد للعوام والعلم لاصحاب الادلة والعيان لاهل المراقبة ويسمى مقام المراقبة والحق للعارفين ويسمى مقام المشاهدة والحقيقة للواقفين ويسمى مقام الفناء لانهم يغيبون عن غير الله ولا يشهدون الا الله واما حقيقة الحقيقة فهي للمرسلين وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل الى بيانها محمد الرضا

قوله اي اذعان حكم المخبر قال شيخ الاسلام اي اذعان المخبر بفتح الباء والحكم المخبر بكسرها ... النسبي يعني ان معنى التصديق لغة النسبة اي الصدق مع الاذعان والقبول واشار الى النسبة بقوله وجعله صادقا اي اعتقاده صادقا ويمكن ان يريد بعد قوله اي اذعان حكم المخبر او المخبر لان التصديق كما يتعلق بالنسبة اي الصدق والصدق المنسوب اليه كما يتعلق به المخبر يتعلق بخبره فتأمل [illegible] الوجود [illegible] العالم [illegible]

نفسه كان عقيقة آمن به ؟ انتهى وقيل كانه جواب سؤال مقدر هل في تصديق المخبر بخبر ائتمن فاجاب بقوله كان ؟ وانما قاله كان لان خوف المخبر من تكذيب المخبر ومخالفته له غير محقق قال صلاح الدين اي بكلمة الظن اما لاحتمال الضمير وزنة او لتشبيه العرفي بالايمان اللغوي هو من الامن وهو سكون النفس وزوال الخوف نقول امن زيد اذا زال عنه الخوف وزال من قلبه التحرك والقلق وامن زيد عمرا على وزن افعل اذا ازال عنه الخوف واسكن قلبه من التحرك والقلق ملخص

٨ اذ كل من قلد في التوحيد ايمانه لم يخل من ترديد ففيه بعض القوم يحكي الخلفا وبعضهم حقق فيه الكشفا ثم التعليل لوجوب المعرفة السابقة فكانه قال وانما وجب على المكلف معرفة ما ذكر لان كل من قلد الخ والتعليل والتقليد هو الاخذ بقول الغير من غير ان يعرف دليله والمراد بالاخذ الاعتقاد اي اعتقاد مضمون قول الغير والمراد بالقول ما يشمل الفعل والتقرير ايضا وخرج بقولنا من غير ان يعرف دليله التلامذة بعد ان يرشدهم الاشياخ للادلة فهم عارفون لا مقلدون وضرب لهم الشيخ السنوسي مثلا للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا الهلال فسبق بعضهم لرؤيته فاخبرهم فان صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين وان ارشدهم بالعلامة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين ؟ قوله يحكي الخلفا اي فبسبب تحيره وتردده اختلف العلماء في ايمانه صحة وعدمها ؟ وحاصل الخلاف فيه اقوال ستة الاول عدم الاكتفاء بالتقليد بمعنى عدم صحة التقليد فيكون المقلد كافرا وعليه السنوسي في الكبرى الثاني الاكتفاء بالتقليد مع العصيان مطلقا اي سواء كان فيه اهلية النظر ام لا الثالث الاكتفاء به مع العصيان ان كان فيه اهلية النظر والا فلا عصيان الرابع ان من قلد القرآن والسنة القطعية صح ايمانه لاتباعه القطعي ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه لعدم امن الخطا على غير المعصوم الخامس الاكتفاء به من غير عصيان مطلقا لان النظر شرط كمال فمن كان فيه اهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الاولى السادس ان ايمان المقلد صحيح ويحرم عليه النظر وهو محمول على المخلوط بالفلسفة وما احسن قول بعضهم عاب الكلام اناس لا خلاق لهم وما عليه اذا عابوه من ضرر ما ضر شمس الضحى في الافق طالعة ان لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر والقول الحق الذي عليه المعول من هذه الاقوال الثالث والتحقيق ان هذا الخلاف مطلق اي جار في النظر الموصل لمعرفة الله تعالى كالنظر الموصل لمعرفة الرسل خلافا لمن خص الخلاف بالنظر غير الموصل لمعرفة الله تعالى وقال ان النظر الموصل لمعرفة الله تعالى فهو واجب بالاجماع ؟ تحفة المريد على جوهرة التوحيد ملخصا

٩ قوله يتعدى باللام قال في شرح المقاصد ويتعدى بالباء باعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا كمال

١٠ قوله وما انت بمؤمن لنا قال شيخ الاسلام فيه نظر لان الاصل في تعدية الفعل باللام وان احتمل كونها للتقوية العامل لضعفه بفرعيته ليس وتبع ذلك فالاولى التمثيل بقوله فآمن له لوط انتهى فقيل كيف ينظر الاصل في تعدية الفعل مع ان ما ههنا ليس فعلا فلينظر ما على كلامه انتهى قيل وهذا احتمال وان جرى في الفعل الا انه فيه اضعف لان الاصل في التعدية لا التقوية لانه قوي بخلاف غيره ولذلك انما يكون الجار فيه للتقوية اذا تقدم عليه معموله نحو للرؤيا تعبرون كذا قيل فليراجع هذا الحكم انتهى مرعي

١١ قوله وبالباء اي ويتعدى بالباء قال شيخ الاسلام اي باعتبار معنى الاقرار والاعتراف انتهى قال الكستلي في الكشاف لتضمنه معنى اقر واعترف انتهى وهو شارح الكمال بل صرح في تفسير التضمين في حاشية هذا المحل وتحقيقه في حواشي تفسير القاضي البيضاوي ملخص

١٢ قوله الايمان اي المسؤول عنه الايمان الشرعي الذي هو تصديق خاص باعتبار خصوص متعلقاته لا التصديق فقط حتى يلزم تعريف الشيء به فالمطلوب بالسؤال بيان ذلك المخصوص فالمعنى التصديق المطلوب بيان خصوصه هو ان تصدق بكذا وكذا ؟ مرعي رحمه

١٣ قوله بحيث يقع ؟ ان اراد بالايمان الاذعان والقبول اختيارا كما اشار اليه بقوله بحيث يقع عليه ؟ فلا نسلم ان التصديق المنطقي كذلك وان اراد به الاذعان والقبول مطلقا وهو التصديق المنطقي فلا نسلم ان الايمان عبارة عنه والمحققون ذهبوا الى انه ليس عبارة عن التصديق المنطقي بل ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وجزم بعضهم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه على ان التفتازاني صرح في شرح المقاصد بان المذهب انه غير العلم والمعرفة مرعي

١٤ قوله على ما صرح به الامام الغزالي قال البرجي حيث فسر التصديق بالتسليم واشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه حيث قال التسليم تصديق فالتساوي بينهما بشهادة هذين القولين ثابت قال شيخنا في قصد السبيل لم يعد كون الامام قائلا بكون التصديق فعلا اختياريا للقلب بعيد قال ان كل تصديق بالقلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود لعله تسامح ومبالغة تنبيها على قوة مدخلية التسليم

ليس في تحقق التصديق فإن الإذعان تحقق بتحقق التصديق وبانتفائه ينتفي وكأنه لشدة هذا الالتباس والتلازم بينهما ظنهما شيئا واحدا غير واحد من العلماء انتهى قال شيخ الإسلام حيث قال في الإحياء الإسلام هو تسليم إما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى إيمانا ملا الياس

١٥ قوله للمعنى قال شيخ الإسلام خبر مبتدأ محذوف أي وبالجملة فالتصديق هو المعنى المذكور انتهى وقال الفيومي لا نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر وهو أي والمعنى الذي يعبر عنه بكرويدن هو معنى التصديق المقابل للتصور فلا إشكال في العبارة وقد استشكلت على بعضهم فظن أن المعنى مبتدأ فقال تأمل في هذه العبارة وأين خبر المبتدأ الذي هو المعنى الذي يعبر عنه؟ فإن الظاهر أن الخبر هو قوله هو معنى التصديق المقابل للتصور وحينئذ فلا معنى لهو وقبله انتهى ملا الياس

١٦ قوله يعبر عنه بالفارسية بكرويدن الباء حرف جر قال الشارح في شرح المقاصد ؟؟ وأما كرويدن فهو معنى التسليم الذي هو الإذعان وقد مر أن الإذعان منشأ التصديق لا نفسه ؟ والتسليم فعل اختياري كما تبين وأن الإذعان كيفية انفعالية والتصديق فعل اختياري للنفس ناشئ من الإذعان التابع للعلم فلا يكون عينه ولا أثرا له وإن كان كيفيا ح ع

١٧ قوله وهو معنى التصديق المقابل للتصور قال شيخ الإسلام أطلقه مع أن الإيمان أخص من المقابل للتصور لأن المراد بالإيمان التصديق البالغ حد الجزم ومقابل التصور ما يشمل الظن انتهى قال الفيومي إن الذي يقابل التصور شامل للظن أيضا قال ابن قاسم ويمكن أن يجاب بأن المراد أنه من أفراد التصديق المقابل للتصور فليتأمل على أن الكستلي نقل أن الشارح مال إلى ما في المواقف أنه يكفي الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حاشية ملا الياس

١٨ قوله المقابل للتصور تأمله لأن التصديق عند أهل الميزان نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر وإن لم يكن الإذعان ح ع

١٩ قوله فلو حصل هذا المعنى كأنه قيل إن التصديق لو كان هو الإذعان والقبول فالكفار الذين صدقوا بما جاء به النبي من عند الله وأذعنوا له وقبلوا ؟ يلزم أن لا يكونوا كفارا هذا خلف وحله أن هذا المعنى لا يحصل لكافر ولو سلم أنه حصل لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئا من فعل أو قول من أمارات التكذيب أحمد

في الصحيفة القابلة

١ قوله ومع ذلك شد الزنار قال البرجلي ولا بد أن يكون في الزنار شيء من شعر الخنزير ولا بد أن يكون فيه أيضا صورة عيسى عم وإلا فلا يكون زنارا وهو خيط غليظ وهو نوعان نوع فيه لون واحد ونوع فيه ألوان وأما النوع الذي فيه ألوان فهو الزنار مطلقا يكفر صاحبه بربطه قصد الزنار أو لم يقصده وأما النوع الذي فيه لون واحد فليس زنارا مطلقا بل إذا قصد صاحبه الزنار بربطه كفر وإن لم يقصده لم يكفر بربطه ولكن يعصي انتهى قال السيد في شرح المواقف ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاده حقيقة لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وإن جرى عليه حكم الكفر في الظاهر ملا الياس

ومن عادة الشرع أن لا يجعل نفس المعنى مدارا للأحكام لأنه لا سبيل للاطلاع عليه بل يجعل له علامات يجعلها مدارا للأحكام ومثل شد الزنار من هذا القبيل عدح

٢ قوله من الإشكالات منها أن التصديق علم وهو كيفية نفسانية أو انفعال لا مدخل للاختيار فيه كما إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وقع في القلب صدقه ضرورة فلا يقال في اللغة إنه صدقه فلا يكون إيمانا شرعيا ومنها أن الإيمان فعل اختياري وهو إيقاع النسبة اختيارا والتصديق الذي هو أحد قسمي العلم ليس بفعل وإليه ذهب المحققون من الميزانيين فلا يكون التصديق المنطقي كيف والسوفسطائية علموا بوجود الباري تعالى وكذا بعض الكفار علموا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لأنهم لا يؤمنون بل ينكرون ومنها أن الأحكام الشرعية تتعلق بالأفعال الاختيارية للمكلفين فلو كان الإيمان هو التصديق المنطقي لكان من الأفعال الاختيارية وليس كذلك ولدفع هذه الإشكالات فسر التصديق بأنه إذعان وقبول بحيث يقع عليه اسم التسليم المبني عن الاختيار وحكم بعدم الفرق منه



بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار
بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما أنه صلى الله عليه وسلم
جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار وتحقيق هذا المقام على ما
ذكرت يسهل لك الطريق إلى حل كثير من الإشكالات الموردة
في مسألة الإيمان وإذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم
أن الإيمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم من عند الله تعالى) أي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله إجمالا
فإنه كاف في الخروج عن عهدة الإيمان ولا تنحط درجته
عن الإيمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع و
صفاته لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع لإخلاله بالتوحيد
وإليه الإشارة بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون
(والإقرار به) أي باللسان إلا أن التصديق ركن لا يحتمل السقوط
أصلا والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه فإن قيل قد لا يبقى
التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في

في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقال النبي عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله محمد رسول الله هلا شققت قلبه

في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى فلا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا كان اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه ونحو ذلك

شرح المقاصد

ثم اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود ام لا بد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثاني قاضي في اوائل سورة البقرة

وانتفاء شرطه واما من جعل الاقرار ركنا من الايمان فعنده لا يكون تارك الاقرار مؤمنا عند الله ويستحق الخلود في النار ثم الخلاف فيما اذا قدر على التكلم وتركه لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من امارات الاقرار

مقاصد

واما ظاهر مذهب ابي حنيفة فليس بمؤمن عند الله لان الاقرار في حالة الاختيار جزء من حقيقة الايمان كالتصديق

مقاصد

لا يقال يجوز ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوي الذي هو جزء الايمان الشرعي فخصه بالذكر لكونه اصلا مستتبعا لغيره فلا ينفي كون الاقرار ركنا آخر لانا نقول الاصل في عبارة الشارع هو المعنى الشرعي فيكون الاقرار ركنا آخر احتمالا من دليل فلا يكفي به دليلا لانه لم يحكم على ايمانه الا بعد اقراره

قال النبي عليه السلام ولم تقتله باسامة قال اسامة قلت انه ما قال بقلبه قال عليه السلام هل شققت قلبه

قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا اذ الايمان تصديق مع ثقة وطمأنينة قلب ولم يحصل لكم والا لما منتم على الرسول بالاسلام وترك المحاربة ولكن قولوا اسلمنا فان الاسلام

فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه
الا التصديق باللسان والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا
يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب
حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير
التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ
بكلمة صدقت مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم ومؤمن به
ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
وقال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة
ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون
بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا

بكون الايمان عبارة عن التصديق القلبي

قال الكمال حاصله معارضة ؟ وقال شيخ الاسلام حاصله
منع ما زعمه السائل من ان اهل اللغة لا يعرفون من التصديق
الا اللساني انتهى قال الغزي فيه منع لما زعمه السائل
من ان اهل اللغة لا يعرفون من التصديق الا اللساني لا معارضة
لما زعمه وتقريره انه لو فرض انه عدم وضع صدقت
النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه
لمعنى غير التصديق القلبي لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير
مصدقا بحسب اللغة ضرورة قطعا فالتصديق الا معنى هذه
اللفظة آخر لا انها على معناها واما ما كان فيجب الجزم
بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف
يقال انهم لا يعلمون الا اللساني انتهى قال ابن قاسم كان
اختيار المنع لانه ابلغ في رد دليل السائل لان في المعارضة
تسليم صحته بخلاف المنع انتهى

قوله ومؤمن به اي بالنبي صلى الله عليه وسلم يعني وصفه
بلفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله يعني لو فرضنا
الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة ولكن لا يتم
ذلك لان منهم من يشترط معرفة القلب وتصديقه ومنهم من
لم يشترط ذلك لكن يشترط الدلالة على التصديق القلبي وهم
الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم ولعل مراد المحشي
تأييد المذهب السابق لا الرد على مخالفيهم

قوله ولهذا الخ ولاجل ان المعتبر عمل القلب ؟ قال الغزي
لكون المعتبر في التصديق عمل القلب صح نفي الايمان عن بعض
المقرين باللسان دون القلب كما في الآيتين فانه ثبت فيهما
التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به فيها هو التصديق
الى ان قال هذا ملخص

فعلم بالضرورة ان ليس التلفظ بهذا اللفظ هو التصديق

بل لا بد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه
ان تعريف اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه

وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار بلسانه ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال) اي الطاعات (فهي تتزايد في نفسها والايمان في نفسه لا يزيد ولا ينقص) فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء

فلا يزيد ولا ينقص وقيل وهو يزيد وينقص والاعتقاد وهو يزيد ولا ينقص فان نقص ذهب تحفة المريد

اي لما ثبت من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي كما ذهب اليه ابو منصور والتصديق مع الاقرار كما ذهب اليه غيره فعلى كلا التقديرين لو كان الاعمال داخلة فيه لزم ان لا يكون حقيقة الايمان عبارة عما ذكر وهو خلاف ما ثبت بالدليل رمضان

قوله يقتضي المغايرة اي غالبا لانه قد يجيء للتفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة كذا في جمع الجوامع

فيكون العمل خارجا من الايمان لانه لو لم يكن خارجا يلزم التكرار بلا فائدة في الاية والتكرار فيها محال فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل عليه ايمانه خروج العمل عن مفهوم الايمان واجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم التكرار وايضا قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان ملا الياس

قوله يقتضي المغايرة اي بين المعطوف والمعطوف عليه قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري اي الذاتية او العرضية بحسن كقوله تعالى تنزل الملائكة والروح اي جبرائيل انتهى قال الكمال واما عطف الجزء على الكل فهو خلاف الظاهر ما لم يتعين فان تعين نحو تنزل قال ابن قاسم قد يقال وهنا يتعين بالادلة الدالة على ان الاعمال جزء من الايمان كحديث جبرائيل الطويل فانه عد فيه من الايمان اقام الصلوة وايتاء الزكوة انتهى ملا الياس

قال شيخ الاسلام اي لا يدخل الاعمال المشروطة بالايمان فيه والا لزم كون الاعمال شرطا لنفسها لانها جزء

للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من
لم يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون
مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو
مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
والمقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه
التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان والقبول وهذا
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة
التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق
على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة
ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في
غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على
تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم

الاقتنا[ع] باجمل الدهيات كالعلم بوجود نقيضه اقوى الاعتقادات وقد يتضعف [illegible]

٢ قوله بلغ حد الجزم والاذعان ولو تقليدا كما ذهب اليه جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه في حكم اليقين وتبع الاشعري والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة ايمان المقلد ثم منهم من ابتناه على الاستدلال او الاجماع ولم يشترطوا الاستدلال العقلي ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات كما ان شارح [illegible] ليس الخلاف في الذين نشأوا في دار الاسلام وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأوا على شاهق الجبل ولم يتفكروا في خلق السموات والارض
[illegible]

٤ قوله وهذا لا يتصور فيه اي تصديق القلب لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه واختاره امام الحرمين وبعض الاشعرية ومتكلميهم على انه يزيد وينقص هو المحكي عن الشيخ وكثير من العلماء وقال الامام الرازي وغيره انه بحث لفظي متفرع على تفسير الايمان بانه التصديق وحده او الاعمال معه او وحدها فان قلنا بالاول فلا زيادة ولا نقص او بالاخيرين فيهما احتمالا لا محالة وسيأتي الاشارة الى ذلك في الشرح وبذلك علم ان الخلاف لفظي انتهى كلام الشيخ [illegible] قريبا ان الخلاف معنوي بغير ذلك الاعتبار [illegible]

٤ فان قيل قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعات والمعاصي فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان قلت السلف هم الشهود العدول فما ذكروه حق والآيات ان في فهمه وفي اتفاقهم على ذلك دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركانه او جوده بل هو امر زائد

والإيمان واجب إجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا حتى
إن الإيمان التفصيلي أزيد بل أكمل وما ذكر من أن الإجمالي لا ينحط درجته
عن التفصيلي فإنما هو في الاتصاف بأصل الإيمان وقيل إن الثبات والدوام على الإيمان
زيادة عليه في كل ساعة وحاصله أنه يزيد بزيادة الأزمان لما أنه عرض لا
يبقى إلا بتجدد الأمثال وفيه نظر لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته وإشراق
نوره وضيائه في القلب فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي
ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان
ظاهر ولهذا قيل إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات من
الإيمان وقال بعض المحققين لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل
الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق
آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال إبراهيم عليه السلام
ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث آخر وهو أن بعض القدرية ذهب
إلى أن الإيمان هو المعرفة وأطبق علماؤنا على فساده لأن أهل الكتاب
كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون أبناءهم مع القطع بكفرهم

النوعي وأما زيادة الإيمان التفصيلي بحسب الاطلاع على تفصيل
النوعي أو زيادته على الإيمان الإجمالي فلا كلام فيه رمضان

والجواب عن هذا بأن يقال إن تشكيك وارد على ما سلكت لأن
القائل بهذا القول لا يعني به أنه يزيد بزيادة الأزمان حتى يرد
هذا النظر بل مراده أن زيادته بالثبات غاية ما في الباب أن الثبات
لا يكون إلا بزيادة الأزمان والثبات أمر معنوي يعتبره العقل ليس
بعرض حتى يبقى بتجدد الأمثال ويتنظر فيه بأن حصول المثل بعد انعدام
الشيء لا يكون من الزيادة في الشيء رحم

والظاهر أن الظن الغالب الذي لم يخطر معه احتمال النقيض بالبال
حكمه حكم اليقين في كونه إيمانا حقيقيا فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل
فعلى هذا يكون التصديق الإيماني قابلا للزيادة والضعف رضوان

شرح مواقف

رد عليه بأنه إذا انتفى بعض العمل انتفى الإيمان حينئذ لانتفاء جزئه كما هو
مذهب المعتزلة فلا يتصور الزيادة ولو قيل لمثل هذا بأنه يبقى التصديق
لكن قول بأن العمل جزء من الإيمان الكامل فلا كلام فيه فعلى هذا يجوز أن يكون
انتفاء العمل بانتفاء وجوبه كانتفاء الحج والزكوة عن الفقير وسقوط
الصلوة عن الحائض ولهذا قال عليه السلام إنهن ناقصات العقل والدين أو
يكون انتقاص العمل بانتقاص زيادته لا بانتقاص أصله كقراءة نصف
السورة في الصلوة فإنها تنقص من قراءة تمامها رمضان

قيل هذا أشبه كبرى فيما بين يدي عدم قبول زيادة ونقصان وهو
قول لا يتصور فيه قال شيخ الإسلام ثم القاضي عضد الدين
والنووي في شرح مسلم وما قالوا إن نفس حقيقة الإيمان لا تقبلها
هو المعتمد لأنه قال التصديق ماهية وحدة إذا انتقصت زال جزؤها
والماهية المركبة تنتفي بانتفاء الجزء فيلزم أن من كان إيمانه ناقصا
كان كافرا إلا أنا نقول النظر إلى الزيادة والنقص باعتبار التفاضل
بين شخصين أو زمانين لا باعتبار الأمر الكلي فإنه لا حقيقة في الخارج
إلا في ضمن الأشخاص وهذا أمر جلي ... بنور القطع

تمام الكلمس

يكفرهم لعدم التصديق ولأن من الكفار من كان يعرف الحق
يقيناً وإنما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً فلا بد من بيان الفرق بين
معرفة الأحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح
كون الثاني إيماناً دون الأول والمذكور في كلام بعض المشايخ
أن التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر وهو
أمر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس
العبادات بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر حتى
لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وإن كان
معرفة وهذا مشكل لأن التصديق من أقسام العلم وهو من
الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية لأنا إذا تصورنا
النسبة بين الشيئين وشككنا في أنها بالإثبات أو بالنفي ثم أقيم
البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك

وقد أسلمنا أو نحن مسلمون والفريق الثاني من أثبت
الباري تعالى ولا يشرك معه غيره بل يقول بالتوحيد
ولكن يجحد الرسالة فإنه لا يكون مسلماً بقوله لا إله إلا الله
لأنه لم ينتقل عما كان عليه فإن قال أشهد أن محمداً رسول
الله كان مسلماً وفرقة من أهل الكتاب يقولون أن محمد
رسول الله إلى العرب دون بني إسرائيل فهذه الفرقة
لا يكون أحد منهم مسلماً بإتيان الشهادتين حتى يتبرأ من
الدين الذي كان عليه ولو قال واحد منهم إني مسلم
أو مؤمن لم يكن بذلك مؤمناً أو مسلماً لأنهم يزعمون
أن الإيمان والإسلام ما هم عليه

٢ قوله عبارة عن ربط القلب بأن يعتقد صدقه مع العزم
على الامتثال بمقتضى أمره ونهيه وذلك العزم الاختياري
هو المراد بتسليم النفس وانقياد الباطن ويدل عليه أن
كفر إبليس عليه اللعنة إنما هو بالإباء والامتناع عن قبول
التكليف

٣ قوله عبارة عن ربط القلب أي تمكين النفس عليه وتوطينها
على العمل بمقتضاه وهذا على وجهين أحدهما يحصل العلم بالضرورة
بدون الاختيار ثم يحصل الربط أي ربط القلب عليه بالاختيار
والثاني أن يحصل بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب
عليه أيضاً بالاختيار وهذا أقوى من الأول كما لا يخفى

٣ قوله بكون المعرفة أعم من التصديق لأنه يكون بالاختيار
وغيره والتصديق لا يكون إلا بالاختيار والكسب فقط

٤ قوله بعض المحققين وهو صدر الشريعة وحاصله أنه قال
أن التصديق أمر اختياري أي هو نسبة الصدق إلى المخبر
اختياراً

٥ قوله وهذا مشكل أي كون التصديق أمراً كسبياً اختيارياً

وهو معنى التصديق والحكم والايقاع والاثبات نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكأن هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية كرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا فظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه

٣ تحقيقه ان في هذا المقام شيئين احدهما نفس تلك الكيفية وثانيهما حصول تلك الكيفية والثاني فعل بلا شك والاول ليس بفعل والتصديق هو الاول دون الثاني رمضان

٤ يعني ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله عادته على خلق الايمان عقيب اعمال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صرح النهي والاعتراض كذا افاده الكستلي وقال شيخ الاسلام وحاصل ذلك انه جواب ما يقال ان الكيفية النفسانية لا اختيار في حصولها للنفس بها فليست مقدورة فلا يقع بها تكليف وتقرير الجواب ان التكليف بها تكليف بمباشرة اسبابها ونحوها مما هو مقدور عصام

٥ اي لا يكفي المعرفة في تحقق الايمان لانها قد تكون بدون التصديق الا انه يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة باختيار المكلف تصديقا ولا ارتياب في ان التصديق لا يتوقف على الاختيار لكن يجامعه قريمي

٦ قوله لانها قد تكون الخ فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعي النبوة انتقالا ذهنيا كستلي

٧ قوله وحصوله الخ جواب سؤال مقدر تقديره ان معرفة الحق قد حصل للكفار مع انهم لا يحكمون بالايمان بل بالكفر فاجاب بقوله وحصوله الخ عصام

٨ يعني ان حصول التصديق بالقلب لا يكفي في حصول الايمان الشرعي بل لا بد من تحقق شروطه من الاقرار وعدم التلبس بما هو من امارات الكفر واذا كان كذلك فلا منافاة بين الاذعان القلبي وثبوت صفة الكفر لتخلف شرط اعتبار الاذعان ايمانا شرعيا وقيام امارات التكذيب بحكم الشرع ابن الغرس

٩ والايمان حقيقي وكامل فالحقيقي تصديق القلب بما علم مجيء الرسول به من عند الله تعالى ضرورة بشرط تلفظ القادر

٩ قوله والايمان والاسلام واحد. وتفصيل المقام ان ههنا اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءاً في حقيقة الايمان وداخلة في قوامه وحقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة. الثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف والشرع ان الظفر واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال ينعدم زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجر يعد جزءها منها ولا يقال بالعدم بانعدامها. هذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وكان لفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجر المعتبر بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجر والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة. الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا وهو بحث لفظي. الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان كالاتيان بالشهادتين والصلوة والزكاة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر من الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فيصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال

شرح العقائد العضدية

١٠ قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا الخ اي اردنا ان نخرج اشعار بان اللازم من الآية ان الايمان والاسلام متحدان في الماصدق لا في المفهوم اذ الاستثناء انما يستلزم الاتحاد في الماصدق لكن الاصل في المتحدين في الماصدق الاتحاد في المفهوم فلذا قال يؤيده دون يدل لان غير فيها للاستثناء قال ابن قاسم استثناء المسلمين من المؤمنين يدل على ان الاسلام والايمان واحد اعم من ان يكونا مترادفين او متساويين قال شيخ الاسلام لان غير فيها للاستثناء الاسلام من الايمان اذ التقدير فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فلزم اتحاد الايمان والاسلام والمراد اتحادهما في الماصدق لا في المفهوم كما يشير اليه قوله وبالجملة الخ ملا الياس

١١ قوله تعالى غير بيت الخ يعني ان كلمة غير في الآية ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في القرية سوى غير بيت من المسلمين لانه كذب بل هو استثناء والمراد بالبيت اهل بيت فيجب ان يعد المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام ملا الياس وسواه

١٢ قوله وبالجملة الخ قال ابن قاسم اي سواء قلنا اتحدا مفهوما اي هما مترادفان او اتحدا في الماصدق اي هما متساويان ملا الياس

١٣ قوله ولا نعني بوحدتهما قال ابن قاسم هذا مشكل مع قوله وذلك حقيقة التصديق ولان الظاهر من العبارة ان المراد اتحادهما مفهوما الا ان يحمل قوله وبالجملة الخ على التنزل من الترادف الى التساوي اللازم للآية فلا اشكال ترمذي

١٤ قوله انهم ارادوا عدم تغايرهما الخ فالاتحاد على هذا انما هو في الصدق لا بالترادف ملا الياس الاخسنائي

١٥ حاصل قوله وبالجملة الى قوله فلا يتغايران ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام التي هي الاوامر والنواهي والاذعان بها كان الايمان عين الاسلام بمعنى الاتحاد في المفهوم كما هو المتبادر من عبارة المص وان احتمل الاتحاد في الصدق وان كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد للالوهية والايمان عبارة عن التصديق القلبي بالله تعالى فيما اخبره من الاوامر والنواهي كان الايمان عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد في المفهوم وهو مراد المشائخ رحمهم الله

انه لا ينفك احدهما عن الآخر بلا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو التصديق بالله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته ولا يتحقق ذلك الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير اعتبار انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما

قوله فيما اخبر قال الشيخ الاسلام يصح ان يقع قوله من اوامره ونواهيه تفسيرا لما اخبر ويجوز ان يقال يطلق لفظ الاخبار على الاوامر والنواهي لان الامر بالشيء بعض الاخبار عن وجوبه او ندبه والنهي عنه بعض الاخبار عن تحريمه وكراهته عاصم

قال شيخ الاسلام هذا السؤال معارضة فالمطلوب اعني الاتحاد وكان السؤال بعده معارضة في مقدمة الدليل اعني ان الاسلام قبول الاحكام والاذعان قال ابن قاسم تعالى كالكمال وحيح ان السؤال معارضة في المطلوب اعني عدم اتحاد مفهومي الايمان والاسلام انتهى فيه نظر لانه لو كان كذلك لم يندفع الجواب الشارح لانه لم يثبت الاتحاد كما هو الظاهر قال ابن قاسم فهو وارد على قوله وظاهر كلام المشايخ

عاصم

قال الخطابي والصحيح من ذلك ان يقيد الكلام في هذا ولا يطلق وذلك ان المسلم قد يكون مؤمنا في بعض الاحوال ولا يكون مؤمنا في بعضها والمؤمن مسلم في جميع الاحوال فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا واذا حملت الامر على هذا استقام لك تاويل الآيات واعتدل القول فيها ولم يختلف شيء منها واصل الايمان التصديق واصل الاسلام الاستسلام والانقياد فقد يكون المرء مسلما في الظاهر غير منقاد في الباطن وقد يكون صادقا في الباطن غير منقاد في الظاهر شرح مسلم

والحق ان اثبات اتحادهما صعب لانا بينا ان الايمان عبارة عن التصديق وجعله النبي صلى الله عليه وسلم جزءا من الايمان حيث قال بني الاسلام على خمس وعد الايمان منها عمادي

قوله بدون الايمان لان عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه قلنا المراد ومراد المشايخ كلها ما حملنا عليه كلامهم عاصم

كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الإيمان بالله تعالى وحده فقالوا الله ورسوله أعلم فقال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلوة وإيتاء الزكوة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق (وإذا وجد من العبد التصديق والإقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقاً) لتحقق الإيمان (ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى) لأنه إن كان للشك فهو كفر لا محالة وإن كان للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال أو للتبرك بذكر اسم الله تعالى أو للتبري من تزكية نفسه والإعجاب بحاله فالأولى تركه لما أنه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون أن يقول لا يجوز لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك أنا شاب إن شاء الله تعالى لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ولا مما يتصور

العبد الإيمان صح أي ليس المذاهب كلها في باب الإيمان لكن بني كلامه على ما اختاره في الإيمان بحر بادي

(٣) وهذا ليس فيه معنى الشك أصلاً وإنما كقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين وكقوله عم إذا دخل المقابر السلام عليكم يا دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون بحر بادي

(٤) لأنه إذا قال أنا مؤمن كأنه زكى نفسه وتعجب بحاله فيكون فخراً وعجباً وإذا قال إن شاء الله تعالى برأ من التزكية والعجب ملاس

(٥) قال صلاح الدين هذا أصل إن لم يكن المتكلم لفظاً متفطناً للأدب فالاستثناء حسن على قصد التبرك ونحوه لأن الكلام قد يحسن من المتكلم دون الآخر كما بين في علم البلاغة وروي أن النبي عم إذا دخل المقابر كان يقول السلام عليكم دار قوم المؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون مع أن اللحوق قطعي انتهى ملاس

(٦) أي كيف يكون لنفي الجواز وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة مثل ابن مسعود وغيره ثم الاختلاف في أنه هل يجوز الاستثناء أم لا فذهب أبو حنيفة وأصحابه وقوم من المتكلمين إلى إنكاره وذهب جماعة إلى جوازه ثم القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من جوزه مطلقاً أي في الحال والاستقبال وهو قول ابن مسعود وقوم من الصحابة والتابعين وإليه ذهب الشافعي ومن تبعه ومنهم من جوزه في الاستقبال دون الحال وهم جمهور المعتزلة والخوارج والكرامية قرمي

(٧) قوله وليس هذا أي قول العبد أنا مؤمن إن شاء الله هذا جواب ما يقال إن لم يكن الإيمان ثابتاً حالة الاستثناء فهو كفر وإن كان ثابتاً حالة الاستثناء فهو بمنزلة قول القائل أنا شاب إن شاء الله تعالى وتقرير الجواب أن الإيمان ثابت وكون الاستثناء بمنزلة هذا ممنوع فليس هو بمنزلة أنا شاب إن شاء الله ملاس

البقاء عليه في العاقبة والمآل ولاما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد ان شاء الله تعالى ومتق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج من الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة واجر عظيم انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان العبد المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله و

لانه مبني على الاول الاختلاف بالشدة والضعف وعلى الثاني فبدونه فلبتأمل مع انه انما ذكرنا بالنقل عن بعض الاشاعرة توطئة لما بعده انتهى عبد الحكيم

[١] لا خفاء في انه لا يبقى على التفصيل ان يقول ان شاء الله تعالى لما مر من توهم الشك وانه لا ينافي كلام المص اذ الكلام في حقيقة التصديق الذي به يخرج من الكفر قرمي

[٢] قوله وحصول التصديق الكامل المنجي اي من العذاب وهو يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق بقائه في الخاتمة ولو تقليدا ويمكن ان يقال كماله في الحال بسبب بقائه في الخاتمة محشي

[٤] قال شيخ الاسلام فيه تلفيق لان الآية ليست كذلك وانما هي لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم وفي اخرى لهم مغفرة ورزق كريم انتهى قال الكمال تركيب آية الانفال مع بعض آية المائدة وهي قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم انتهى فاتفق من الناقل رزاقي

[٥] قوله بناء على ان العبرة يعني كون العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة هو ان المنجي والمهلك ذلك وليس المراد ان الايمان الحالي ليس ايمانا وكفره ليس كفرا فلا يرد ما يرد على ما قيل يلزم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط كما درر حاليه

[٥] قال شيخ الاسلام يعني ان العبرة بالايمان هو المنجي وبالكفر هو المهلك لا يعني ان ايمان الحال وسعادته ليس بايمان وسعادة وان كفره وشقاوته ليس بكفر وشقاوة فافهم محشي

[٦] ولت هذه الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة قالوا

والشقي قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (فلا تغير على الله ولا على صفاته) لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثاني (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسل في صدر الكتاب (حكمة) اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي فيه طرفاه

من قضى عليهم بالشقاوة ابتداء وبالسعادة انتهاء مثل ابي وعمر وسحرة فرعون فالتغير للمقضي عليه لا للقضاء فهو كما ان يجعل السعيد بل يصير شقيا والشقي بل يصير سعيدا ام لا قلنا من كان في سابق علم الله تعالى كانه شقي او سعيد فلا يتغير ولا يبدل علمه ولكن يجوز ان يكون اسمه مكتوبا في اللوح المحفوظ من الاشقياء او من السعداء ثم يجوز تبديل ذلك فيكون من الاشقياء او من السعداء الا انا لو قلنا بان الشقي لا يصير سعيدا والسعيد لا يصير شقيا يؤدي الى ابطال الكتب والرسل وهذا لا يجوز من الاصول

٢ جواب سؤال مقدر من جانب الاشاعرة تقديره ان يقال اذا كان السعيد قد يشقى وكذلك يحصل التغير في علمه تعالى فيكون محلا للحوادث وهو محال اجاب بقوله والتغير الخ واعلم ان الله تعالى يبدل السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ شقاوة بافعال الاشقياء ويبدل الشقاوة سعادة بافعال السعداء والله تعالى قادر ان يصير السعيد شقيا والشقي سعيدا بقضائه ويمحوا ويثبت ويجعل المؤمن كافرا والكافر مؤمنا ولو لم يكن كذلك لما كان ينفع للمطيع طاعته وما كان يضر للعاصي معصيته

كذا الكاس والرجاء

٣ فمن اراد ذلك فلا يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لان ذلك المعنى حاصل في الحال والسعادة والشقاوة تتبدلان عنده ومن اراد من الايمان والسعادة ما يترتب عليه النجاة والثمرات فيفوضه الى مشيئة الله تعالى لانه لا قطع بحصول ذلك الايمان والسعادة والشقاوة عنده لا تتبدلان والسعيد سعيد في بطن امه الخ كما في الآية والحديث المذكورين عند المصنف

٤ قال في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارة وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته
وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل
الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة
بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة
لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه
من امور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد
فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى
الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق
الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها
وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه
ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا طريق للعقل الا بعد نظر دائم وبحث
كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من
فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (وايدهم) اي الانبياء (بالمعجزات

سفها وكلاهما محال على الباري سبحانه وتعالى فيكون الارسال
محالا ويستلزم المحال وهو ضلال مبين فنفى من الارادة جميع
اهل الملك وكما هو مبين في المطولات

وهم الاشاعرة وهم الذين منعوا تعليل افعال الله تعالى بشيء
وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل الحكم والحكمة غير باعثة
لذا يستوي ثبوتها وعدمها بالنسبة اليه تعالى ثم الرسل
هم الذين اوحى الله اليهم بجبرائيل عم والانبياء لم يوح اليهم
بجبرائيل عم وانما اوحى اليهم بملك اخر او رأوا في المنام او
بشيء اخر من الالهام ثم الرسول من له درجة الرسالة والنبوة
جميعا غير انه لا يؤمر بالرسالة ما لم يظهر في درجة النبوة قبل ان يجيء
جبرائيل عم بذلك فلو فعل بغير الوحي يكون ذلك منه زلة
وصغيرة كما فعل داود عم في تزوج امراة اوريا من غير انتظار
الوحي بجبرائيل عم وكان ذلك منه زلة ولما كان محمد عم
انتظر الوحي بجبرائيل عليه السلام في تزوج امراة زيد ولم
يتزوج بما ظهر له في درجة النبوة نجا من الزلة كذا ذكره
شرح الفقه الاكبر رسالة

قال الشيخ رحمه الله اشار الى وقوع الارسال بقوله بعد وقد
ارسل الله تعالى رسلا والى فائدته بقوله مبشرين ومنذرين
ومبينين والى طريق ثبوته بقوله وايده بالمعجزات والى تعيين
بعض من ثبت رسالته بقوله واولهم آدم وآخرهم محمد
ثم تخصيص البشر للاشارة الى الرد على من ينكر ارسال البشر
الى البشر كما قالوا ابشر يهدوننا والاحتراز من غير البشر لقوله
تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وقوله تعالى
يا معشر الجن والانس الم يأتكم رسل منكم قال العلامة العبادي
قوله من البشر اشارة الى ان الرسول الاصطلاحي انما هو من البشر
فقط وقوله الى البشر جرى على الغالب فانه عليه السلام ارسل
الى الجن ايضا انتهى قوله ثم تخصيص البشر اي في قوله من البشر
وقوله الى البشر وقول المحشي للاشارة الى الرد راجع الى
الاول وقوله والاحتراز عن غير البشر راجع للاول والثاني وقوله
لقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس راجع للاول



بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهي امر يظهر
بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه
يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة
لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة
عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد
بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا
فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة
علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه
فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم
القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه
فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم
ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او
كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات

المعجزين من بحث ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم السلام والثالث ان آثار المعجزة حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل بخلاف السحر لانه تخييلات لا تروج الا في اوقات مخصوصة واماكن مخصوصة

٢ قوله جمع معجزة قال في شرح المقاصد المعجزة مأخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة على قول او للمبالغة كما في العلامة بحر بادي

٣ قوله وهي امر انما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار شرح المقاصد

٤ التحدي المباراة والمعارضة بان يطلب منهم النبي عم مباراتهم ومعارضتهم له وقيل التحدي دعوى الرسالة وقيل طلب المعارضة بشاهد الدعوى والراجح الاول هداية المريد

٥ اي لما لزم اي لما اضطر المتحدي الى قبول قوله اذ لا يحصل العلم الا عند حصول القاطع منه بحر بادي

٦ قوله وعند ظهورها هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره لا نسلم ان ظهور المعجزة يدل على الصدق دلالة عقلية قطعية ولا نسلم ان ظهور الصدق عند ظهور المعجزة ايضا كالكفرة الذين شاهدوا معجزات الرسول ولم يؤمنوا اجاب بقوله وعند ظهورها

٧ قوله مع امكانه اي ومع هذا الامكان لا يتطرق ولا يعرض اليه احتمال انه ذهب بحيث

كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار يعني انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عليهما السلام) اما نبوة آدم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه صلى الله عليه وسلم من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد

يحتمل النقيض كما نعلم بكون الجبل حجرا مع تجويز العقل انقلابه ذهبا ويترددون بالعلم العادي ايضا ما اجرت العادة بان الله يخلقه فيه الظاهري من حس او حدس او نظر سواء احتمل متعلقه النقيض او لا فالعادي بالمعنى الاول لا خلاف فيه واما بالمعنى الثاني ففيه خلاف الفلاسفة لانهم يقولون بتاثير الاسباب وخلاف المعتزلة لانهم يقولون بالتوليد وفي شرح المواقف دلالة المعجزة على الصدق عادية لا عقلية اذ العقلية لا يتصور فيها انفكاك الدلالة كما في دلالة الفعل على وجود الفاعل بخلاف دلالة المعجزة حيث يتصور انها غير دالة على الصدق وصرح في المواقف وغيره بان معنى كونها عادية اجراء الله تعالى العادة بخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة والعلم تارة يكون مع تجويز العقل كونه لا يكون كذلك في نفس الامر كما في العلم بكون الجبل حجرا وتارة يكون بدون ذلك كما في العلم بان الواحد نصف الاثنين اذ لا يجوز انه لا يكون لا يكون كذلك بحال مع القطع والجزم في كل منهما اي العلمين

وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله وقوله فاتوا بسورة من مثله

شرح مواقف

وجه اعجاز القرآن وهو عند الاكثرين وهو المختار كونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدا والمعاد ومكارم الاخلاق ومصالح الامم على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى للمتفكرين وعند الكثيرين الصرفة وهي ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد ذلك بانه لولا ذلك فصحاء العرب انما يتعجبون في حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك وبا سماء اقلعي وقيل وجه الاعجاز كونه على اسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم ورد بان خرافات مسيلمة مثل ما نقل عنه



حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحاداً كشجاعة علي رضي الله عنه
وجود حاتم فان كلاً منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها
آحاداً وهي مذكورة في كتب السير وقد استدل اصحاب البصائر
على نبوته عليه السلام بوجهين احدهما ما تواتر من احواله صلى الله عليه وسلم
قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه
الحكيمة واقدامه حيث يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى
في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه
مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا الى القدح
فيه سبيلاً فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير
الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري
عليه تعالى ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر
الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب
لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع
واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيراً من الناس في الفضائل العلمية

قال شيخ الاسلام ما مر من ان الاستدلال على نبوته هو العمدة في اثباتها والزام الحجة على المعاند وتنبيه على وجوه النبوة واظهار المعجزة والغرض من هذين الوجهين التقوية والتنبيه وحتى ان الاول منها على انه مكمل في نفسه على وجه لا يوجد فكيف النبي صلى الله عليه وسلم والثاني على انه مكمل لغيره على ذلك الوجه ايضا ملا الياس

قوله البصائر جمع بصيرة وهي قوة تدرك بها المعقولات كما ان البصر قوة تدرك بها الابصار فهو قوة باطنة هي للقلب كعين الرأس ويقال هي عين القلب عند انكشاف حجابه فيشاهد بها بواطن الامور كما يشاهد بعين الرأس ظواهرها ملا الياس

وذلك انه صلى الله عليه وسلم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعده مواقف

قوله واخلاقه العظيمة ؟ منها انه صلى الله عليه وسلم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ومنها انه لم يقدم في مدة عمره على قبيح من قول وفعل اصلا ومنها انه في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم ومنها انه لما استولى الاعداء وبلغ المرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير حاله عما كان عليه ومنها انه دوم كان من اول العمر الى آخره على طريقة مرضية في نظر جميع العقول السليمة على ما ثبت بالتواتر وقد روي ان ابا بكر كلما نظر اليه في صغره وتأمل في اوصافه يقول في نفسه انه خلق لامر عظيم علما وجاء الى الاسلام قال هذا الذي ارجوا منك محمد بادي

قوله وثباته على حاله ؟ فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفر

والعلمية وتنوير العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه
على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا
ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم
النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت
انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى
واليهود فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا
نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت
فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به
المهدي لانه افضل فامامته اولى (وقد ورد بيان عددهم في بعض
الاحاديث) على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن
عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية
مائتا الف واربعة وعشرون الفا (والاولى ان لا يقتصر على
العدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل

---

٣ قال شيخ الاسلام في الاقتصار عليهما اشعار بخروج الملائكة
وهو ما صرح به الحليمي والبيهقي وغيرهما وحكى الامام الرازي
والبرهان النسفي في تفسيرهما الاجماع عليه وذهب قوم
الى خلافه لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا وقوله وما ارسلناك
الا رحمة للعالمين انتهى

وكذا بعض اليهود واحتجوا بان الاحتياج الى النبي عم
انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بان احتياج
الكل الى تجدد امر الشريعة بحسب اختلاف الاوقات ثابت
بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلاف دينهم بالتحريف
وانواع الضلال قرمي

٥ وهو قول النبي عليه السلام ان عيسى عم ينزل الى الارض
ويتزوج ويولد ويمكث خمسا واربعين سنة ثم يموت
فيدفن معي في قبري فاقوم انا وعيسى ابن مريم في قبر واحد
قرمي

٦ فان قلت في الحديث الصحيح ان عيسى عم يكسر الصليب
ويقتل الخنزير ويزيد في الحلال قيل معناه انه يتزوج بعد
نزوله فيكون ذلك زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل
ويرفع الجزية من الكفار فلا يقبل الا الاسلام فيكون ناسخا
لشرع محمد عم قلنا قد بين نبينا ان شريعته هذه ستنتهي
وقت نزول عيسى عم ... فوجهه انه عم بين انتهاء
شريعة هذا الحكم وقت نزول عيسى عم فالانتهاء حينئذ من شريعتنا
لا انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما في
سقوط نصيب مؤلفة القلوب كذا في الخيالي ويحتمل هذا اجابة
... فراجع ... الله

٧ قوله ونصب احكام قال شيخ الاسلام العطف فيه تفسير
والمعنى انه لا يكون منه نصب احكام بوحي اليه بنصبها
والا فقد ورد التصريح في صحيح مسلم بانه يوحى اليه بالبعث
بحكم ... انما هو ارشاد لطريق نجاة له وللمؤمنين في زمنه

ان يدخل فيهم من ليس منهم) ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف روايات وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عم من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامام اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده

وهي ثمانية اربعة في المخبر العقل والضبط والعدالة والاسلام واربعة في نفس الخبر ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والثالثة ان لا يكون في حادثة يعم بها البلوى والرابعة ان لا يكون متروك المحاجة

تحقيق

٣ قوله في اصول الفقه في بيان اقسام السنة من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفع

٤ قوله من غير الانبياء ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكر او غير النبي من الانبياء ان كان عددهم اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد معين

شرح المقاصد

٥ قوله فائدة البعثة والرسالة اراد ان الغرض من الارسال والبعثة ليس الا التبليغ والاخبار فكانهما معنى النبوة والرسالة هذا وليس المراد التبليغ عين النبوة والرسالة على ما يستفاد من ظاهره فالمراد بالفائدة في قوله لئلا يبطل فائدة البعثة هي التبليغ والاخبار فقد دره حيث اشار الى شرح قوله لان هذا معنى النبوة كبرى

٦ قوله معنى النبوة والرسالة اختار المص هنا وفي اول الكتاب اتحاد النبي والرسول والمشهور ان النبي اعم من الرسول كما مر ذلك اي كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا بل بعضه رسول وبعضه نبي يعني ان المختار ان بينهما عموم وخصوص مطلق

حاشية عصام

وما ذكر في القران من اسماء الانبياء ثمانية وعشرون وهم آدم ادريس نوح هود صالح ابراهيم اسمعيل اسحق يعقوب يوسف شعيب ايوب لوط يحيى زكريا موسى هارون داود سليمان يونس الياس اليسع ذو الكفل عيسى محمد عليهم السلام ٢٨ عزير لقمان ذو القرنين والثلثة الاخيرة مختلف نبوته

بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية واما الخلاف
في امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما
الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا
بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن
المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي
واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى
امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة
البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر
الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي
وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء
مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود
وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة
وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى كنتم خير امة
ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال

اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة والحكم العقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا شرح المواقف

قوله كعهر الامهات قال شيخ الاسلام بفتح العين مع سكون الهاء وفتحها اي الزنا بهن في شرح المواقف ان عهر الامهات كونهن زانيات تبع الكستلي قال البردعي بسكون الهاء وفتحها اي زنا الامهات اي كون الامهات زانيات او متهمات بها يقال زنا بها فالمصدر مضاف الى الفاعل

اي خوفا من القتل عند الاحتراز عن الايمان بل اوجبوا الكفر تقية لان عدم اظهار الكفر موجب لالقاء النفس الى التهلكة والقاء النفس الى التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بان اظهار الكفر عند اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وترك الحق للضرورة شرح المواقف

قوله قبل الوحي وبعده والمذهب عندنا منع الكبائر بعد النبوة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب امام الحرمين وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا شرح المواقف

لانه تابعه البعض كما روي ان داود عم طمع في امرأة اوريا فارسله الى الحرب ليموت وهو افتراء الحشوية ومن حمل على رضه من قال بما يجب عليه حد القذف بل الثابت فيه انه خطب امرأة كان خطبها اوريا فتزوجها او سأل منه ان يطلق زوجها وكان ذلك عادة في عهده فارسل الله تعالى ملكين للتنبيه على ذلته فلما تنبه استغفر الله عنه وخر راكعا واناب

كما في قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى فانه يدل على صدور المعصية عن الانبياء فهذا محمول على انه قبل البعثة وكما في قوله تعالى خطابا لمحمد عم عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقديم الذنب فالذنب محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين

[illegible]

لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره) على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون (ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة) اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل أليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر

في تجاوز الحد من جانب الزيادة والكمال والتفريط في تجاوز الحد من جانب النقصان عن القصر كرخى

قوله عاملون بامره وليس للملائكة ثواب في عباداتهم ولا لهم نصيب من النعم والقصور ولا لهم تزويج من الحور يطيرون في بساتين الجنان ومبدانها يستمون اطيب النعم وريحانها ولا يأكلون طعام الجنان ولا يلبسون حلل الالوان ولا يرون رؤية الرحمن فانه ليس لهم في الاكل والشرب حاجة شرح المواقف

ذكر في مدارك التنزيل عن الحافظ ان الجن والملائكة جنس واحد فمن طهر منهم فهو ملك ومن خبث منهم فهو شيطان ومن كان بين بين فهو جن حاشيه

قوله واما هاروت جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان قد صدر عنهما الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون بامره فاجاب عنه بقوله واما هاروت وماروت مصنف يعني كانا يعلمان الناس السحر وتعليم السحر كفر فاجاب

قوله تغليبا اي استثناء متصلا على صحة اجماله التغليب في المستثنى منه قال ابن قاسم لان المدار في المتصل على تناول المستثنى منه للمستثنى ولو باستعمال لفظ المستثنى منه فيما يتناوله ولو مجازا انتهى قال شيخ الاسلام ويمكن جعله منقطعا فقد قال الرضي يجوز ان تقول جاء القوم الا زيدا ويكون مرادك بالقوم ناسا غير زيد فزيد لم يقصد ادخاله في قبله زو علاسين

قوله على وجه المعاتبة كذا في شرح المقاصد وكتب الشيخ ابن قاسم على قوله وتعذيبهما ان صح وكانه يشير الى الاختلاف فيه وهو كذلك فقد قال القرطبي من المعتمد فيهما انهما في ارض الهند يعذبان على خطيئتهما مع الزهرة فهو كافر بل هم رسل الله وخاصته يجب تعظيمهم وتوقيرهم

[illegible]

ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعلم السحر بل في
اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين
فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى
وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع
وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل
والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار
القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد
في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او
ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت تلاوتها بالقرآن وكتابتها
وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة
بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله من العلى حق) اي ثابت
بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته
انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات
جائز والاجسام متماثلة يصح على كل منها ما يصح على الآخر والله تعالى
قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان

قال شيخ الاسلام اي بناء على القول بانه يتضمن الكفر فلا يؤثر
بدونه والذي عليه اصحابنا الشافعية انه كبيرة بحاله على
انه يستلزم الكفر اذ قد يوجد بدونه وقال ابن الفرس اي
على وجه اعتقاد تاثيره او عمله من حيث ارتكاب ما جعله
الشرع امارة الكفر وقد قالوا لا بأس بتعلمه للاحتراز عنه
ملا الياس

٣
واختلف العلماء في حقيقة السحر بمعنى ثبوته في الخارج
فذهب الجمهور الى ثبوته فيه واستدلوا عليه بقوله تعالى
يفرقون بين المرء وزوجه وانكر المعتزلة ثبوته في الخارج
وادعوا ان السحر تمويه وتخييل يرى الحبال حيات لقوله تعالى
يخيل اليه من سحرهم انها تسعى رمضان
لان نظمه معجز بخلاف سائر الكتب منه

٤
روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله
كم من كتب انزلها الله تعالى قال مائة واربعة كتابا
منها انزل الله تعالى على آدم عليه السلام عشر صحائف
وعلى شيث عم خمسين صحيفة وعلى ادريس عم ثلثين
صحيفة وعلى ابرهيم عم عشر صحائف وانزل على موسى
التوراة وعلى داود الزبور وعلى عيسى الانجيل وانزل
على نبيكم القرآن رمضان

٥
قال شيخ الاسلام اي من حيث انه كلامه تعالى لانه صفة
ازلية لا تكثر لها في نفسها وان تعدد وتفاوت من حيث
خصوصيات النظم المقروء فكان نظم الانجيل افضل على نظم
التوراة مثلا وكان القرآن افضل مما سواه منه

٦
قوله لا يتصور فيه تفضيل اي من حيث هو كلام الله تعالى فهو
واحد من تلك الحيثية وان تفاوت المقروء باعتبار قراءته
فكان بعضه افضل تلاوة لاشتماله على صفة فاضلة بكونه
انفع للناس او اكثر ذكر الله وسبحانه ابتداع ذلك هذا
ما ذهب اليه جمع واختاره النووي وغيره

ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن
المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس
واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح
بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله
بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط
ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر عليه
كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير
من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت
المقدس على ما نطق به الكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا الآية وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال
السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى
طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب

٢ قوله وروي عن عائشة قال ابن قاسم ما روي عن عائشة محتمل بكونها تقول بالمنام وباليقظة وبالروح الا ان يكون لكلامها بقية فاقل يجوز انكار. بردعي

٣ قوله ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ضعف الاحتجاج به القاضي عياض بانها لم تحدث به عن مشاهدة لانها لم تكن وقت الاسراء زوجة ولا في سن من يضبط لانها كانت وقت الهجرة بنت ثمان سنين والمعراج قبل الهجرة بخمس على المرجح والظاهر انها قالت ذلك استبعادا. ملا الياس

٤ قوله تعالى الا فتنة للناس وانما قال فتنة للناس لان بعض الناس كفر بسبب الانكار مع انه من السمع من النبي صلى الله عليه وسلم. بردعي

٤ قوله الا فتنة للناس والفتنة من الافعال التي تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمصيبة والقتل والعذاب وغير ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة في الدين مثل الارتداد والمعاصي. عصام

٥ قوله وكان المعراج للروح والجسد جميعا اي والحال كان معراج النبي عليه السلام للروح والجسد جميعا لا للروح فقط كما زعم البعض

والسنة والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى
الجنة او العرش او غير ذلك احاد ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي
هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات
المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة
فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون
مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر
من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر
المشترك وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها
من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة
الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل
بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق
نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة
كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على

اي عن جميع المعاصي اي الكبائر بالفعل بل عن الصغائر ايضا
مهما امكن له [illegible] المواظبة عليها [illegible]
وقد سئل الجنيد ايعصي الولي فاطرق ثم رفع رأسه وقال وكان
امر الله قدرا مقدورا ومن كلام ابن الفارض من ذا الذي
ما ساء قط ومن له الحسنى فقط فاجابه الهاتف بقوله محمد
الهادي عليه جبريل هبط بحر بادي وتحفة المريد

قال الحواريون لعيسى ابن مريم يا روح الله من اولياء الله
قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس الى ظاهرها
ونظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فاحيوا
ما يموت وماتوا ذكر الحيوة ويحبون الله ويحبون ذكره

قوله ان ظهور هذا الخارق من الولي مشروط بانتفاء هذه الدعوى
اذ لو ادعى النبوة لاستحق الاهانة فضلا عن الكرامة ولا يشترط
فيه انتفاء دعوى الولاية اذ مثل هذه الدعوى لا ينافي وكذا
قصد اظهار الخوارق لا يسقط عن مرتبته وان كان الافضل
ترك الدعوى وقد صرح الاكابر قدس سرهم بانه لو انكر منكر
معجزة نبي من الانبياء لم يجز للولي ان ينصب نفسه
ويظهر خارقا يحقق منصب هذا النبي كبرى

وما تمسك به المعتزلة في نفي كرامة الولي قوله تعالى فلا يظهر
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خصص الرسول من بين
المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء
مرتضين [illegible] من الكهنة [illegible] الجن والشياطين ومن
اصحاب التعبير ظنون واستدلالات ربما لا يقع [illegible] من اطلاع
الله تعالى في شيء والجواب ان الغيب ههنا ليس بعموم
بل مطلقا او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق
ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر
فيصح الاستثناء [illegible] فلا خفاء في الامتناع
[illegible] في جعل الغيب بعموم [illegible] كون اسم الجنس المضاف بمنزلة



على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة
وظهور الطعام والشراب واللباس) كما في حق مريم فانه كلما
دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير
من الاولياء (وفي الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابي طالب
ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد
فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما
قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم الكلب
لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا
رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت
انى لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله
بقرة تتكلم وقال النبي عم امنت بهذا (او غير ذلك من الاشياء)
مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند
حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل
لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد

وانما قال على الاشهر لانه في غير اتاه سليمان عليه السلام
بنفسه وعلى هذا التقرير يكون معجزة لا كرامة وقيل
هو جبريل وهو قول المعتزلة لانهم لا يرون كرامة
الاولياء حقا رمضان

قوله في حق مريم روى انه كان لا يدخل عليها غيره
واذا خرج اغلق عليها سبعة ابواب وكان يجد
عندها فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس وهو
دليل جواز الكرامة للاولياء وجعل ذلك معجزة
زكريا يدفعه اشتباه الامر عليه اذ لو كان ذلك
معجزة له لكان عالما بحاله ولم يشتبه امره عليه
قيل تكلمت مريم صغيرة كعيسى عليه السلام ولم ترضع
ثديا قط وكان رزقها يأتيها من الجنة فاسعى

مع سجاده

قوله عن كثير من الاولياء نقل عن بشر الحافي انه يعبر
على الدجلة وتضع عليها سجادته وتصلي عليها
شرح منظومه

اي عن جعفر الطيار الظاهر ان نسبة الطيران اليه
في الدنيا وهم لانه انما طار في الجنة وان لو هجر نسخة
من اعتباره بعد موته بالطيار وسبب تسميته بذلك
انه لما اخذ الراية في غزوة مؤتة بيمينه فقطعت فاخذها
بيساره فقطعت فاحتضنها حتى قتل ابدل الله بيديه
جناحين يطير بهما في الجنة ملا

قوله بين يدي سلمان اي قدام سلمان يقال وضعت
الشيء بين يدي فلان يستعمل في المكان الذي يقابل
صدره ويكون بين يديه رمضان

بالف مقصورة واصله بفتح النون فلما اشبعت فتحة
النون حصلت الف الاشباع يقال بينا نحن كذا اتيته

وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وأمثال هذا أكثر من أن يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي صلى الله عليه وسلم من غير النبي عليه السلام أشار إلى الجواب بقوله (ويكون ذلك) أي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الأمة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لأنه يظهر بها) أي بتلك الكرامة (أنه ولي ولن يكون وليا إلا وأن يكون محقا في ديانته وديانته الإقرار باللسان والتصديق بالقلب برسالة رسوله) مع الطاعة له في أوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل أن الأمر الخارق للعادة فهو بالنسبة إلى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد أمته وبالنسبة إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد له من علمه بكونه نبيا ومن قصده إظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي والحاصل

قوله ولما استدل المعتزلة قال في شرح المقاصد انكار الكرامة ليس بعجيب من أهل البدع والأهواء إذ لم يشاهدوا ذلك من أنفسهم قط ولم يسمعوا بها من رؤسائهم الذين يزعمون أنهم على شيء مع اجتهادهم في أمر العبادات واجتناب السيئات ولم يعرفوا أن مبنى هذا الأمر صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة. خيالي

واستدلوا أيضا بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول إذ لو جاز الكرامة لجاز الإخبار بالغيب. جوابه أن المراد سلب العموم أي لا يظهر على كل غيبه أحدا فلا ينافي إظهار بعض غيبه لأحد ... فلا يبعد أن يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص أن لا يعلمها إلا الله لقوله تعالى يسئلونك عن الساعة أيان مرسيها الآية وكقوله عليه السلام حين قال جبريل أخبرني عن الساعة ما المسئول عنها بأعلم من السائل. عصام

قوله إشارة إلى الجواب حاصله أنه لا اشتباه لأن ذلك الخارق لم يقترن بدعوى الرسالة فهو كرامة للولي ومعجزة لنبيه وأما الاشتباه عند الاقتران بها فهو مستحيل منه لأنه متدين مقر برسالة رسوله. ملا

قوله قطعا أي حكما قطعيا بأن يقول أني نبي الله ولا يقول كأني نبي الله تعالى. خيالي

قوله بخلاف الولي أي في المسائل الثلاثة فإنه قد لا يعلم أنه ولي

(وأفضل البشر بعد نبينا) والأحسن أن يقال بعد الأنبياء لكنه أراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام إذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو أريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (أبو بكر الصديق) الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج من غير تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لأن النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت زوجه أم كلثوم ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها (ثم علي المرتضى رضي الله عنهم) من عباد الله وخلص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون

---

٢ قوله والأحسن أن يقال بعد الأنبياء أي ليسلم ما يأتي في كلامه وليوافق ما رواه الدارقطني عن أبي الدرداء أن النبي عليه السلام قال له ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر رضي الله عنه وأما قوله والأحسن أن يقال الأنبياء وجها بأن يكون مراده بعد رتبة نبينا من حيث كونه نبيا موصوفا بالنبوة ومعلوم أن وصف النبوة واحد وإن تفاوتت رتبة المتصفين بها

٣ قوله أراد البعدية الزمانية يرد عليه إنه إن أريد بعد موت نبينا عليه السلام لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام وإن أريد بعد بعثة نبينا ينبغي أن يخص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الأمم

٤ قوله لأن عيسى عليه السلام متقدم عليه بالزمان وتقارع عصره بعيسى موجود قبل وجود نبينا ومعه وبعده

٥ عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي وقال إمام الحرمين الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في علي وعثمان ... تفضيل علي على عثمان شرح العقائد العضدية

٦ مكتوب على باب الجنة قبل أن يخلق السموات والأرض بألفي سنة لا إله إلا الله محمد رسول الله أيده بعلي بن أبي طالب رواه العقيلي عن جابر قال أحمد والنسائي وغيرهما لم يرد في حق أحد من الصحابة بالأسانيد الجياد أكثر مما جاء في علي وكان السبب في ذلك أنه تأخر ووقع الاختلاف في زمانه وكثر محاربوه والخارجون عليه فكان سببا لانتشار مناقبه لكثرة من كان يرويها من الصحابة ردا على من خالفه وإلا فالثلاثة قبله لهم في المناقب ما يوازيه ويزيد عليه ذكره السيوطي

٧ فعثمان أفضل من علي لأنه لو لم يكن عثمان أفضل من علي

التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافتهم) اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الانام الاتباع (على هذا الترتيب ايضا) يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم اجمعين وذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي كرم الله وجهه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الانفاق

ان يجزم بافضلية علي كرم الله وجهه اذ قد تواتر في حقه ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولهذا قيل فيه رائحة من الرفض لكنه قرية بلا مرية اذ كثرة فضائل علي وكمالاته العلية وتواتر النقل فيه معنى بحيث لا يمكن لاحد انكاره ولو كان هذا رفضا وتركا للسنة لم يوجد من اهل اهل الرواية والدراية شيء اصلا فاياك والتعصب الذي والتجنب من الحق واليقين محمد هادي

قالت الروافض اولهم العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى علي وان جبرائيل قد اخطأ ويصلون عليه والجماعة واهل السنة نقول قال الله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار الاية وقال الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين الخلافة الحقة بعد النبي صلى الله عليه وسلم لعلي الجملة معقول قالت لكثرة فضائله ولورود النص في حقه وكلاهما مردود اما الاول فلان المفضول ربما يكون اليق للقيام بمصالح الناس ولا مامتهم واما الثاني فلما سيأتي ثم اعلم بان زيادة المحبة لقرابة النبي او الاعتقاد لزيادة كماله ليس برفض بل الرفض وبغض بعض الصحابة لاجله او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم له وبهذا يندفع توهم الميل الى الرفض من كلام الشارح رحمه الله

لم يكن توقفه للطعن في خلافة ابي بكر والابتة لما بل لصدور بيعته من غير مشاورته ومشاورة اقاربه فلما اعتذر ابو بكر بانه انما بدا الى ذلك خوفا من الفتنة وافتراق الامة بايعه طائعا مختارا رحلاس

قوله بعد توقف كان منه اي كان التوقف من علي اي توقف مدة حياة فاطمة وهي ستة اشهر الاصح ارسل علي بعد وفات فاطمة الى ابي بكر للبيعة فلما حضر ابو بكر الظهر

الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر رضه
لما آيس من حيوته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده
لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم
ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد
عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي و
عبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم
ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار
هو عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا
لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد وكان اجماعا ثم استشهد
عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي
رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل
اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن
عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص

١
ووجه قول علي رضي الله عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر
اشارة الى وان كان البيعة لمصلحة لكمال صلابته في الدين
وعدم مسامحته في امر الدين يقتضي متابعة الحق وان كان
مرا وفي تصريحه رضي الله عنه حين المبايعة تذكرة ليكون المبايعة
بلا غرور ومن علم عمل

٢
واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة
على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في
الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر
من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير الى آخر الستة
وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر فقال الزبير
قد جعلت امري الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي فقال تبايعني
على كتاب الله تعالى وسنة رسوله واجتهد برأيك ثم قال
مثل ذلك لعثمان فاجاب الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات
فاجابه بالجواب الاول فبايع عثمان وتابعه الناس ورضوا بامامته

مقاصد

٤
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
فلما نزلت هذه الآية امر النبي عم لعثمان رضه ان يكتبها ثم امر عثمان
لجعفر بكتابتها وهو رجل من مروان فلما كتب وآل مروان
على العالمين ثم اخذها عثمان وعرضها على الرسول عم فقال
يا عثمان من كتب هذه الآية قال كتبها جعفر فنفاه النبي عليه السلام
وطرده من مكة ميلا فلما صار ابو بكر رضه خليفة نفاه ميلين فلما
لقاه عمر ثلثة اميال فلما صار عثمان خليفة جاء جعفر اليه وهو
ذليل يتضرع ويتفزع وهو يقول لا تطردني يا عثمان لاجل الله
ورسوله فاستحيى عثمان فلم يطرده وجعله وزيرا عنده وكان
محمد بن ابي بكر رضه يقول كل يوم لعثمان نفى النبي عم جعفر الملعون
وابو بكر وعمر وانت لا تنفي بل جعلته وزيرا لك سفاهة الا نفاه
فسمع جعفر ذلك القول منه فغضب غضبا شديدا ثم ان عثمان
اذن لمحمد بن ابي بكر ان يكون اميرا في مصر فلما خرج هو من
سرق جعفر مهر عثمان وكتب كتابا مختوما عليه ذلك وبعثه الى

في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين مذكور في المطولات (والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي كرم الله وجهه على رأس ثلثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم نصب الامام حتى قدموه على الدفن والتجهيز والتكفين وكذا بعد موت كل امام و

جد لي آل عمران على العالمين [illegible] وقوله

لم يكن عن نزاع في خلافته اي نزاع هوى النفس بل عن نزاع اي الاجتهاد والاعتقاد ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الصحابة وعن طلحة وزبير وعائشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين وقدوة معرفة الحق واليقين وقتال [illegible] لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في غير حق في الدين اعتقد ان الخليفة غير حق لم يعمل به وهو ترك قصاص قتلة عثمان رضي الله عنه فان معاوية اعتقد وجوب القصاص لا في خلافته وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على احد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولكونها ذلك [illegible] ان [illegible] معاوية واحزابه احكامه ويطلب منه القصاص من القتلة كذا في الصحائف والحاصل ان معاوية واحزابه من الصحابة الذين خالفوا عليا بغوا من طاعته بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان لانهم ظنوا ان تاخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب اضطراب امر الامامة وتعرض الرعاة [illegible] وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعساكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة في بدايتها فرأى ان التأخير اصوب واحق فكان الشبهة المذكورة سببا لعدم دخولهم في بيعته ولكن سلموا انه افضل زمانه واحق بالامامة منهم وان سلموا انه افضل زمانه لكنهم اخطأوا في اجتهادهم بالشبهة المذكورة فما قبلوا بيعته ويؤيد ما قررنا ما ذكر عن ابي مسلم الخولاني انه قال لمعاوية انت تنازع عليا في الخلافة او انت مثله فقال لا واني لاعلم انه افضل مني واحق بالامر ولكن الستم تعلمون ان عثمان قتل مظلوما وانا ابن عمه ووليه اطلب

منه ٢ في ربيع الاول سنة احدى عشرة ووفاة علي رضي الله عنه في سابع عشر من رمضان سنة اربعين فهي قبل ثلاثين بنحو ستة اشهر وانما كملت ثلثين بمدة الحسن رضي الله عنه حيث ولي تلك المدة وترك الامور لمعاوية رضي الله عنه على ان يكون الامر له بعد وفاته علا الحسن

٣ قوله على خلافة الخلفاء العباسية الخ ذلك ان نقول اطلاق الخلافة على خلفاء العباسية وبعض المروانية كان بالمعنى اللغوية دون الحقيقة الشرعية والتيسر في عدم التسمية بالخلافة بعد الثلثين بل امارة لان الخلافة متضمن معنى النيابة وقيام احد مقام الآخر واجرائه على ونيرته ومن اراد الجور لم يناسب ان يسمى ذلك خلافة بل ملكا عضوضا شرح منظومة نجاتي

٤ قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة الخ فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد من بعدهم خليفة ولاما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله على السلطان ويحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء بكون ثلثين سنة وهي ان لايقع فيها فتور سواء كانت كاملة لايشوبها شيء من المخالفة وميل من المتابعة اولا فالفرق بينه وبين جواب الشارح ظاهر اذ يمكن ان لاتوجد الخلافة الكاملة كما ذكره الشارح بدون ان توجد الخلافة على الولاء وبالنظر الى هذا الاحتمال الثالث يكون مآل الجوابين واحدا لا مطلقا واما ما قيل في الفرق بينهما وفي تزييف جواب الشارح منه انه يشكل على الظاهر بخلافة عثمان وعلي لانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لايشوبها شيء من المخالفة ثلثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين سنة لايقتضي ان يكون ما بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة انتهى ففيه ما فيه اما اولا فلانه حمل المخالفة على مخالفة سائر الخلائق الامام في الامامة وضبط قوله من المبايعة بالباء الموحدة بعد الميم ثم الالف ثم الياء المنقوطة بنقطتين من البيعة والظاهر انه بالياء المنقوطة بنقطتين بعد الميم ثم الالف ثم الباء المنقوطة بنقطة واحدة تحتانية وان المراد من المخالفة مخالفة الخليفة لا مخالفة الناس اياه والمعنى كما اشرناه لايشوبها شيء منه مخالفة الخليفة الحق وميل ما متابعته واتباعه اياه اصلا ومن البين ان خلافة الخلفاء الاربعة كذلك بخلاف خلافة من عداهم ولو سلم ان قوله من المبايعة كما ضبط فالمراد منه ايضا مبايعة الخليفة الله تعالى في اجراء الحق والناس في العدل والاحسان وبهذا اظهر متانة جواب الشارح ايضا بل هو اقوى من جواب المحشي عاصم افندي

٥ قوله على ان نصب الامام ولايجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره وانعزل صار القاهر اماما ولايجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ دون عزل نفسه فان عجز عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولاينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس والمرض الذي ينسيه العلوم مقاصد

٦ قوله او على الخلق الخ يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعني كما هو عندنا او عقلي يعني عند اكثر المعتزلة وعند الزيدية القول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري عصام الدين

٧ قوله عليه السلام من مات الخ وهذا يدل انه يجب على كل واحد ان يجتهد في معرفة الامام ثم اذا لم يتيسر المعرفة الا بنصب امام يجب ان يجتهد في نصبه حتى يمكنه المعرفة قالت الصحابة رضي الله عنهم سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من مات ولم ير على نفسه اماما مات ميتة جاهلية فلا يجب ان يمضي علينا يوم ولم نر على انفسنا اماما وهو المجتهد لان كل من كان لايرى الامام حقا فانه يكفر لان من الاحكام ما يتعلق اشتراطه بالامام نحو الجمعة ونكاح الايتام وكل من انكر الامام فقد انكر الفرائض ومن انكر الفرائض فانه يكفر
ابو المعين

٨ قوله ميتة الخ بكسر الميم ما فارقه الروح من غير تزكية وقوله جاهلية صفة ميتة يعني صار ما خيا فاذا مات على تلك الحالة مات على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو النبي الذي بعث في ذلك الوقت فعلى هذا لايرد ما قال الشارح بعيد هذا بقوله فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية ولايحتاج الى ذلك الجواب بالتكلف ويزول الاشكال بالكلية على ما لايخفى
رمضان

وقال ان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار

اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم

واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم

وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع و

الاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات

القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر والكبار الذين

لا اولياء لهم وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الامور التي لا

يتولاها آحاد من الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة

في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا

لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر

الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي

شوكة له رياسة عامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما

في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن

يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل

فعلى ما ذكرتم من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء

قوله فان قيل لم كلمة لم ههنا استفهام حذفت الفها مع حرف الجر فرقا بين الاستفهامية والخبرية

قوله الرياسة العامة والمراد بالرياسة الرياسة العامة في الدنيا ليصح قوله اماما كان او غيره فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام عصام

قوله اماما كان او غير امام لان المقصود من نصب الامام ذلك فاذا حصل بذي شوكة ذلك فلا يحتاج الى اجتماع الامة على نصب الامام عصام

قوله كما في عهد الاتراك اذ ليس فيهم من الضعف للرياسة العامة لجميع بلاد الاسلام فالمراد الانتظام بالنسبة الى عموم رياستهم لاهل اقاليمهم عصام

قوله ولكن يختل امر الدين لان من له الرياسة العامة قد يكون جاهلا لا يعلم الاحكام الشرعية فيختل امر الدين بذلك شرح المقاصد

اي لعدم الاجتهاد والاعتقاد وقلة سؤال العلماء غير كاف لانه ربما اختلفوا الغرض ونبوي او غيره فلا يحصل الانتظام لهذا الناس

قوله قلنا نعم يحصل هذا جواب تسليمي يعني انا نسلم حصول بعض النظام في امر الدنيا بذي شوكة ولكن لا نسلم حصول النظام في امر الدين بل يختل



الخلفاء الراشدين خاليا من الامام فيعصي الامة كلهم ويكون موتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامامة اعم لكن هذا الاصطلاح لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصبه (لا مختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي كرم الله وجهه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم

انتفاء هذه الخلافة انتفاء الخلافة المطلقة لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام رمضان

قوله على ان الامامة اعم وانتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم لان الخليفة من كان طريقته وحكومته على طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وحكومة الامام والسلطان اعم رمضان

اذ لم يتفق الامة بعد الخلفاء العباسية على ان يجدوا اماما قرشيا صالحا للامامة فيلزم تضليلهم بسبب تركهم الواجب كمال

لان الامام من قريش وغيره لا يكون اماما كما قال الرسول عليه السلام بقوله الائمة من قريش فعلى هذا يكون الامر مشكلا لقوله عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والتحقيق انه لا اشكال اولا ولا فان هذا الحديث انما هو يحث على طاعة الامام وثانيا فلان صاحب الشوكة اذا استولى وجبت طاعته وصار اماما حكما حالة الاضطرار [illegible] رحم

الفرق بين الخوف والحزن ان الخوف على المتوقع اي المنتظر والحزن على الواقع رمضان

قوله لا كما زعمت الشيعة وهم يقولون نحن مهدي منتظر خروجه عند صلاح الزمان وذهب علماؤنا الى ان المهدي امام عادل من ولد فاطمة يخلق الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه رحم شرح المقاصد

المنتظر المهدي وقد اختفى خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وأنت خبير بأن اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الامام وأن خوفه من الأعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد إلا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب إخفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الامام أشد وانقيادهم إليه أسهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنهم) يعني يشترط أن يكون الامام قرشياً لقوله عليه السلام الأئمة من قريش وهذا وإن كان خبراً واحداً لكن لما رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به على الأنصار لم ينكره أحد فصار مجمعاً عليه لم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو علوياً لما ثبت بالدلائل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم

أبوه فلم يقدر عليه قال مجاهد إنما سمي الخضر خضراً لأنه كان إذا صلى بمكان اخضر ما حوله وقال عكرمة إنما سمي الخضر خضراً لأنه لم يكن بأرض إلا اخضرت رمضان

(٢) قال الامام النووي اسمه بليا ولقبه الخضر وإطلاق الاسم على اللقب جائز شايع أخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذي عن أبي هريرة وكذا أخرجه الطبراني عن ابن عباس مرفوعاً إنما سمي الخضر خضراً لأنه جلس على فروة بيضاء فإذا هي تهتز تحته خضراً وأبوه ملكان ابن فالغ قال أبو سفيان راوي صحيح مسلم وهو الذي يقتله الدجال ثم يحييه وإنما طالت حياته لأنه شرب من ماء الحيات وليكذب الدجال إعلام العسكر كيا بزاده

(٣) قوله ويكون أي الامام عطف على قوله ينبغي لا على قوله يكون لأن كون الامام قرشياً من الشروط اللازمة للامامة كالذكورة والحرية والبلوغ والعقل وأصل الشجاعة ملاّ س

(٤) رواه الحاكم في المستدرك والطبراني وغيرهما ورواه الشيخان بلفظ لا يزال بهذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان ز ملاّ س

(٤) وجه الاستدلال أن الأئمة جمع محلى بالألف واللام فيوجب استغراق جميع الأفراد فلو كان واحد من غير قريش إماماً لما بقي استغراقه وهو باطل تة

(٥) قوله وهذا الخ جواب ما يقال وهو قوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش خبر واحد ولا يفيد العلم بل يفيد الظن فأجاب عنه بقوله وهذا وإن كان الخ رمضان

(٦) ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث الشريف

وانهم كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد صلى الله عليه وسلم بن عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضي الله عنه قرشي لانه ابن قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى ابن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط) في الامام (ان يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة ابي بكر رضي الله عنه مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى

قوله سقط فان كعب فيه انما هو ابن سعد ابن تيم بن مرة بن كعب بن لوي

قوله مع عدم القطع بعصمته هذه العبارة توهم ان ابا بكر رضي الله عنه كان قطعي العصمة والحال انه كان قطعي العصمة ولكنه ما وجب العصمة فعبارة الطوالع اولى

قوله بعصمته خلافا للامامية والاسماعيلية ولا يشترط ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها خلافا للامامية ولا يشترط ايضا ظهور المعجزة على يده فدعوى الامامة خلافا للغلاة

الامامية وهم الذين قالوا بالنص الجلي على امامة علي رضي الله عنه وكفروا الصحابة وهم الذين خرجوا على علي رضي الله عنه عند التحكيم وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل

الاسماعيلية وهم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك ان الاثبات الحقيقية يقتضي

لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة
والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع
عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة
العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره
وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر
مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله
العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية
في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف
ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه
ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل
المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع
للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة
شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض فان قيل
كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب

ما قاله لزم ان يكون غير المعصوم مذنبا حاشية لمحشي

والاستتار في الاصل التكليف بالاشراك من الصلاة لكنه لما استلزم الاختيار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما اي ترادف التكليف والاختيار

قوله العصمة هي عند الاشاعرة القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ارتكاب المعاصي مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي شرح تجريد

المحنة هي التكليف سمي بها لانه يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا وقيل هي ما يمتحن به الانسان كالبلية بما يبتلى به

قوله يمتنع بسببها لعله اراد امتناع العادي مع التمكن في الذنب فلا يكون فاسدا فافهم

اي كيف لا يظهر فساده انما كان هذا فاسدا لانها اذا كانت كما ذكره يكون لازمة لماهيته او وجوده وعلى كلا التقديرين تمتنع الانفكاك كما لا يخفى

نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين
مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك
من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام
واحد (ويشترط ان يكون من اهل الولاية) المطلقة (الكاملة) اي
مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس
والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير
الامور والتصرف في مصالح الجمهور (وسائسا) اي مالكا للتصرف
في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا)
بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ
حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه
الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق)
اي الخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اي الظلم على عباد الله تعالى
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء
الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد

وعلى التقديرين ليس فيها تعدد ائمة فلا اشكال

٤ هذه الاوصاف الاربعة المذكورة مع العدالة شرط الامامة اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع

٥ قوله اذ ما جعل الله للكافرين الخ اشارة الى علة كون الامام مسلما ولا يكون الكافر صالحا للامامة

٦ قوله وسائسا عطف على خبر يكون اي ويشترط ان يكون الامام سائسا اي مالكا للتصرف

٧ البأس القوة في الحرب سببت الرعية سياسة وسوس الرجل امور الناس على ما لم يسم فاعله اذا ملك امورهم صحاح

٨ قوله اذ الاخلال الخ اي انما شرط كون الامام سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام الشرعية وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم الخ اذ الاخلال بهذه

باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة هو من اهل الولاية حتى للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء

ولو فسق القاضي العدل باخذ الرشوة وغيره من الزناء وشرب الخمر يستحق العزل ولا ينعزل في ظاهر المذهب وعليه مشايخنا وهو الصحيح وعليه الفتوى

قوله والفرق ٢ اي الفرق بين القاضي والامام في انعزاله اي في انعزال الامام وجوب نصب غيره وهذا موجب للفتنة ولهذا لا ينعزل الامام بالفسق والجور

قوله وفي رواية النوادر اسم كتاب في الفقه ٣ عن العلماء الثلثة الحنفية اي ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله لا يجوز قضاء الفاسق اي لفسقه

٤ اي بدون العدالة لا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية ولكونه امر معروف ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز وقيل كره الدخول باختياره ولو وثق بنفسه لقوله عليه الصلوة والسلام من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا للعدل والترك عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء يفترض عليه التقليد صيانة لحقوق العباد ولو كان في البلد امثاله فامتنع كل منهم عن القضاء اثموا ان كان السلطان بحيث لا يفصل بينهم والا فلا

٥ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ الرشوة في الحكم كان سترا بينه وبين الجنة

٦ روي عن وهب بن منبه انه قيل له الرشوة حرام في كل شيء قال لا انما يكره من الرشوة ان ترشو لتعطى ما ليس لك او تدفع حقا قد لزمك فاما ان ترشو لتدفع

والمبتدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً (ونصلي على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب فهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه

حقيقة جعله مقابلا للبر كما في الحديث كنغر [illegible]

١ قوله هذا اي جواز الصلاة خلف الفاسق [illegible] اما انه فاسق ومبتدع اي صاحب بدعة لا يكفر بها [illegible] الخوارج الذين يستحلون دماءنا واموالنا وسب اصحاب الرسول غير المستحلين تكون [illegible] بدليل قبول شهادتهم الا الخطابية وان كفر [illegible] من الدين ضرورة كفر بها كقوله ان الله تعالى جسم كالاجسام وانكاره صحبة الصديق فلا يصح الاقتداء به [illegible]

در مختار مع حاشيه رد محتار

٢ الكفر في اللغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر ولكمام الثمرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به

[illegible]

٣ قوله اذا مات الخ يعني ان الصلوة على كل واحد من البر والفاجر تثبت بدليلين الاول الاجماع والثاني السنة وهي قوله عليه السلام لا تدعوا الخ

٤ قوله فان قيل امثال هذه المسائل اي المسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك وهذا اعتراض على قول المص ويجوز الصلوة خلف الخ

٥ فالاولى على المص اما ان يذكر جميع مسائل الفقه او يترك كله مع انه على الاول يلزم الشروع [illegible]

المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع
والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من
الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد
من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم
كقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عم اكرموا اصحابي فانهم
خياركم الحديث وكقوله عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا
من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله
تعالى فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من ابي بكر
وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات
والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف
الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة
وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز

قال شيخ الاسلام وهو بعض الحديث يجيء زمان على الناس يكون للعامل منهم اجر خمسين منكم ومن الاعمال الانفاق فيكون الى ذلك الكلام افضل واجيب بان الاعمال مخصوصة بغير الانفاق لعزته في ذلك الزمان او بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لعزتهما في هذا الزمان انتهى ملا الياس

(٢) قوله ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف نصف الشيء كما يقال العشرة عشير والخمسة خمس والثمانية ثمن والضمير في نصيفه راجع الى احدهم لا الى المد والمعنى ان احدكم لا يدرك بالانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة ما ادركه احدهم بانفاق مد من الطعام او نصيف منه رضي الله عنهم

(٣) الغرض الهدف اي لا تجعلوهم هدفا للكلام القبيح اي لا ترموهم بو قائع وغيرها مما لا يجوز بل لا تذكروهم الا بالتعظيم والتوقير ملا الياس

(٤) ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل يحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة ملا الياس

(٥) قوله فبحبي قال الطيبي وغيره في بيانه اي بسبب حبه اياي احبهم اي انما احبهم لانه يحبني وبسبب بغضه اياي ابغضهم اي انما ابغضهم لانه يبغضني العياذ بالله
كستلي

(٦) قوله وما وقع جواب سؤال مقدر تقديره لم لم يجوز ذكر الصحابة الا بخير لما وقعت المنازعات والمحاربات



جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج

على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية

حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج

بن يوسف لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين

ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي صلى الله عليه وسلم

لبعض من اهل القبلة فلما انه صلى الله عليه وسلم يعلم من احوال

الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين

امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من

قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضاء يزيد بقتل

الحسين رضي الله عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت

النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيله

آحادا فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايمانه لعنة الله تعالى عليه

وعلى انصاره واعوانه (والشهود بالجنة للعشرة الذين بشرهم

النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة) حيث قال عليه السلام ابو بكر في

الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة

على اهل البيت فانه يجوز اللعن عليه شرح مهد

جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان ما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة يخالف ما ذكر من ان النبي عم نهى عن اللعن ؟ فما التوفيق بينهما فاجاب بقوله وما نقل ؟ رسعد

قال الامام الغزالي لم يثبت ان يزيد امر بقتل الحسين قال السيد في شرح المواقف ولا يجوز ان يقال قتله او امر بقتله او رضي به فضلا عن اللعنة عاس قيل قد تواتر ان يزيد ارسل الجند على الحسين فقتلوه وا هانوا اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فكون الامر آمرا وراضيا بما فعل جنده يحكم عليه عند العقل فالقول بعدم الرضا من حسن الظن من اهل القبلة رمضان

وكل راض به وكل آمر به فهو كافر اي كل فرد من افراد هؤلاء ملعون فيزيد ملعون فحينئذ ان يمنع المقدمة الاولى وسنده ما قال الحجة انه لم يثبت اصلا ان يزيد قتل الحسين رضه او امر بقتله او رضي به وكان يجوز نسبة مسلم الى كبيرة من غير تحقيق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرمي رجل رجلا بالكفر ولا

اي وجه العموم دون تعين واحد لكن خالف الشارح فجوزه على المعين حيث جوزه على يزيد لما ثبت عنده بقوله والحق ؟ وحمل الثانية متعلقة باللعن لتضمنه معنى الاتفاق قال ابن قاسم قوله لكن خالف الشارح ا اقول لا في لعنة وانما وقع منه لعن يزيد بعد موته وقد ثبت عنده كفره والكافر المعين يجوز لعنه بعد موته على كفره انتهى ملهس

والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي
وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح
في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان
الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير
ونرجو لهم اكثر مما نرجو لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او
النار لاحد بعينه) بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين
من اهل النار (ونرى المسح على الخفين في الحضر والسفر) لانه
وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثبت بالخبر المشهور سئل علي
ابن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى
ابو بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال رخص
للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس
خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من
الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح

لهم وقيل هم في الاعراف وآخرون عدم الشفعن لعدم
العلم بخاتمته واذا مات ولد المؤمنين طفلا فحكمه
بالايمان لا محالة تبعا لابيه اللهم الا ان يكون تابعا
لخاتمة ابيه وهو غير معلوم رحمه الله

٤ اي كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
فانه لا يفهم منه وجوب المسح على الخفين كما هو ظاهر
رم

٥ قوله ونرى المسح على الخفين اي نقول بجواز المسح
على الخفين في الحضر والسفر خلافا للروافض فانهم
يمسحون على الرجل بلا خف وهذا نشأ من عطف
قوله تعالى وارجلكم بالجر على قوله تعالى برؤسكم
وهو خلاف الظاهر بل الظاهر انه عطف على قوله تعالى
وجوهكم اي يغسل ارجلكم كما هو عندنا

٦ والجمهور على اثبات الهمزة سئل وقيل بالياء وهو
على لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة
من واو لقولهم سوال ويسولونه رحمه الله

٧ قوله جعل له معان كثيرة واحد المعنى منها صير كقوله
تعالى وجعلناها نكالا لما بين يديها اي صيرناها والثاني
بمعنى الايجاب كقوله تعالى وما جعلنا القبلة اي اوجبنا

حتى جاءني فيه دليل مثل ضوء الشمس وقال الكرخي اني اخاف
الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه
في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل
البدعة حتى سئل انس رضي الله عنه عن اهل السنة والجماعة فقال
ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين (ولا تحرم
نبيذ الجرة) وهو ان ينبذ تمرا او زبيب في الماء فيجعل في اناء
من الخزف فيحدث فيه لذع كلذع الفقاع وكانه نهى عن ذلك في بدء
الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد
اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا الخلاف فيما اذا اشتد
وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير
من اهل السنة (ولا يبلغ ولي درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون
مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك
مأمورون بتبليغ الاحكام الشرعية وارشاد الانام بعد الاتصاف
بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي
افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة

١ — النبيذ هو عصير العنب والزبيب والتمر اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم يترك حتى يشتد وهو حلال عند ابي حنيفة الى حد السكر لقوله صلى الله عليه وسلم الخمر حرام بعينها والسكر من كل شرب كشاف

٢ — وذهب بعض الائمة الى اباحة قليله والمفتى به التحريم لكنه لا يحد منه الا بالسكر عرس

٣ — قوله ولا يبلغ ولي الخ اي لا يساوي الولي نبيا في الشرف والقرب من الله تعالى فضلا عن افضليته وزيادته على النبي بل على كل نبي فانه افضل من كل ولي اذ كل نبي له صفتا كمال معا اعني النبوة والولاية وكل من له صفتان معا افضل ممن له احدهما فقط حتى اذا تصور نبي ليس له ولاية كان الذي له ولاية افضل منه ولو بلغ نبوته اقصى غاياتها فكل نبي افضل من كل ولي بردعي

٣ — اجمع اهل السنة والمعرفة على ان الانبياء افضل البشر وليس في البشر من يوازيهم في الفضل لا صديق ولا ولي ولا غيرهما وان جل قدره وعظم خطره اي شرفه ومرتبته وقالت طائفة مقام الولاية اعلى من مقام النبوة لان للنبي علم الوحي وللولي علم السر والولي يعلم بالسر اشياء لا يعلمها النبي ويقال له علم اللدني واستدلوا به اللقب من قصة موسى عليه السلام والخضر حيث قال الله تعالى فوجدا عبدا من عبادنا اتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما وقال ان الخضر ولي وموسى

افضل لان مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي صلى الله عليه وسلم متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفى قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم

الكثرة من الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة وهو فوق مرتبة التوحيد الصرف الذي مقام عموم الاولياء فقول بعض الصوفية الولاية افضل من النبوة معناه ان ولاية النبي افضل من نبوته اذ قد عرفت ان النبوة والرسالة اكمل منه وهذا لا ينافي اجماع العلماء على ان الانبياء افضل من الاولياء وعلى العارف

شرح الفقه الاكبر

٢ قال الامام الرازي في التفسير الكبير قال الله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فامر محمدا عليه السلام بالمواظبة على العبادة الى ان يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات فلا يكون ساقطا عن عبد بحال على ما قال الجنة في بعض رسالته فقد يدعي من يدعي التصوف انه قد بلغ حاله بينه وبين الله تعالى الى حيث سقط عنه الصلوة وحل له شرب الخمر وجميع المعاصي وهذا مما لا شك في وجوب قتله بل قتل هذا اولى من قتل الف كافر اذ ضرره في الدين ويفتح به باب من الاباحة مطلقا لا يسد وضرر هذا فوق من يقول بالاباحة مطلقا فانه يمتنع عن الاصغاء اليه لظهور كفره

بردكي

٣ هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قال ان ما ذهب اليه بعض المباحيين كفر وقد قال عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فاجاب بقوله واما قوله صلى الله عليه وسلم

معصم

ويمكن توجيه آخر وهو انه اذا احب الله تعالى عبدا تاب عليه قبل الموت فلم يضره الذنوب الماضية وان كثرت وعظم لم يضره في الآخرة وان عظمت كما لا يضره الكفر الماضي ويغفر له

بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول عنها) اى عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم الاول وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (الحاد وكفر) اى ميل وعدول عن الاسلام وضلال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه بالضرورة وأما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي) وقد علم فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء

لاختصاصها باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم كما في الطرار وللنقصان لا كما في النباش ومثال المشكل كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد الصوم بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر ومثال المجمل كآية الربا فان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لان الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل هو ثم لما بين النبي عليه السلام الربا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا ومثال المتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما هذا ما في اصول الصفار حررناه اعانة لك ربنا لدعائك

قوله واما ما ذهب الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قول المص والعدول عن ظواهرها الى معان يدعيها اهل الباطن كفر والحاد يخالف ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة على ظواهرها فاجاب عنه بقوله واما ما ذهب الخ عصام

كما يقال في قوله تعالى ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها انه مع ارادة الظاهر يشير الى محبة الله تعالى اذا دخلت قلب عبده استولت عليه فلم تدع لغيره فيه محلا بل افسدته عن جميع ما عداها وجعلت اعزة ما كان فيه قبلها اذلة خلاصة

على المستحل حيث قال البعض وجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر

اى بالمعصية الثابت كونها معصية بقطع كبيرة كانت او صغيرة اى فيما بينه وبين الله

على الشريعة كفر) لأن ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه
الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً
فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا
بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين
الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد علم في دين
النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه كنكاح ذوي المحارم وشرب الخمر
واكل الميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه
الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ المسكر
الى ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم
الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراماً او لا يكون صوم رمضان
لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل
النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان
موافقة للحكمة ومن اراد الخروج من الحكمة فقد اراد ان يحكم
الله بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي
في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر مطلقا

المغصوب والمسروق كالغاصب والسارق كذا قيل قلنا هذا انما يكون فان استحلال ما ثبت حرمته بدليل قطعي تكذيب للشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يقول بان ذاته حلال وانما لزمت الحرمة من جهة كالغصب والسرقة رمضان

كما كل مال الغير والحرمة ههنا ملاقية بنفس الفعل لكن المحل في بدله واذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق الحال على المحل اي اكله حرام توضيح

واما اذا قال هذه الاشياء المذكورة حلال للضرورة لم يكفر لانه هذا صدر عنه كرها لا قصدا واما الصورة الاولى اي من غير ضرورة فقد صدر عنه قصدا لعدم الضرورة فيكون كافرا

من نكاح ذوي المحارم كالاخوات وشرب الخمر واكل الميتة والدم ولحم الخنزير بدون الاستحلال فسق

٧ فرضا نسخه

اما ان يقول هذا بما ذكرناه او يقول بانه ... حيث شراه رمضان

وهو الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض واكل ما كان صريحا في النهي كنسه معلق بالاذى كما قال تعالى قل هو اذى والنهي بسبب المخالفة

مطلقا وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح
وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف
الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره
او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من
الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه
الرضا لمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله
جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد
يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامر
بالكفر يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا
لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله يكفر وكذا اذا صلى
لغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة
وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من
الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون (والامن من مكر الله تعالى كفر) لانه
لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم

---

٣ هذا يدل على انه اذا لم يكن على استخفاف بل لما ينبني عليه لا يكفر كذا في بعض الفتاوى فبل اذا تمنى عدم النبي فقد خرج عن الحكمة كتمني عدم حرمة الزنا فينبغي ان يكفر وايضا تمني عدم النبي عم يتضمن تمني عدم ما شرعه وهو كفر كما مر

٤ قوله لمن تكلم بالكفر واما اذا كان كلام الكفر عجيبا غريبا يضحك السامع بالضرورة فانتفى سلطانها فلا يكفر السامع واما المتكلم بالاختيار فهو كافر

٥ قوله يكفرون جميعا لكونه استهزاء بالشريعة والعلم واهلها فلا فائدة في التقييد بالجلوس على مكان مرتفع وبان يكون حوله جماعة وبالضرب بالوسائد اللهم الا ان يقال ان ذلك امر متعارف فيما بين المجان من الناس يلعبون به ويضحكون تحماري

٦ ولو قال احلق رأسك او قلم اظفارك فانه سنة فقال لا افعل وان كان سنة كفر مطلقا وقال النووي في الروضة لا يكفر الا ان يقصد الاستهزاء بروحي

٧ اي لتكون حراما لزوجها والفتوى على انها لا تبين بالكفر لئلا تتخذه طريقا للبينونة رمضان

بان العاصي يكون في النار يائس من رحمة الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلي كافراً مطيعاً كان او عاصياً لانه اما امن او يائس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يخذله الله تعالى فيكسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافراً ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره من الغيب كفر) لقوله صلى الله عليه وسلم من اتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد

قوله لا يكفر احد قال في المواقف لا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم او شرك او انكار النبوة او انكار ما علم مجيئه به عليه السلام او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات واما ما عداه فالقائل مبتدع غير كافر قال في بعض كتبه ومنه التجسيم وتفصيلها في مقابلتهم خلاف وهو خارج عن فنوننا هذا ملخص

قال في شرح المقاصد هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله بالكليات والجزئيات جميعاً وما اشبه ذلك فمن يواظب طول عمره على الطاعات والعبادات باعتقاد قدم العالم او نفي الحشر او نفي العلم بالجزئيات فهو ليس بداخل في اهل القبلة باعتبار الادلة ولا نزاع في كفره بذلك الاعتقاد وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه بردعي

قوله والجمع اي التوفيق بين القولين مشكل القول بانه لا يكفر احد من اهل القبلة هو قول الاشعري وبعض تابعيه ومحله في المسائل الاجتهادية اما من انكر شيئاً من ضروريات الدين فلا نزاع في تكفيره والبعض منهم خالفوا فكفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل ولا يرد الاشكال عليه فلا حاجة الى الجمع والاشكال انما يأتي على قول الاشعري وتابعيه رهاس

بقال هذا مذهب الاشعري وبعض تابعيه والتكفير عن غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال عصمه

وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقاداً جازماً خالياً عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من قصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق

فقد كفر بما انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر (والمعدوم ليس بشيء) ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو

على علم الغيب اي على الشيء المعلوم الغيب فعلم مضيف الى صفته انتهى قال شيخ الاسلام اي بفهم اعطيه او بالقاء الجن يعني ان المطالعة ليست بممكن الا النادر اعني العلم بغير واسطة اذ ربما يكون ذلك بالقاء الجن كما هو شأن الكاهن يعني الاطلاع والفهم بناء على ان المطالعة متكلف فلا ينافي ان يكون ذلك بالقاء الجن

ملا حسن كسرى

٢ قوله والمنجم اذا ادعى الخ في البزازية يكفر بادعاء علم الغيب وباتيان الكاهن وتصديقه اه قلت وحاصله ان دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكفر بها الا اذا اسند ذلك صريحا او دلالة الى سبب من الله تعالى كوحي او الهام وكذا لو اسنده الى امارة عادية بجعل الله تعالى قال صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل واما علم النجوم فهو في نفسه حسن غير مذموم اذ هو قسمان حسابي وانه حق وقد نطق به الكتاب قال تعالى الشمس والقمر بحسبان اي سيرهما بحساب واستدلالي بسير النجوم وحركة الافلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهو جائز كاستدلال الطبيب بالنبض على الصحة والمرض ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى او ادعى علم الغيب بنفسه يكفر حاشية رد المحتار

لابن عابدين

٣ اي من الله تعالى والنصوص تدل على انه تعالى متفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى ولا يعلم الغيب الا الله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا الله وسبب تخصيص الخمس في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت ان رجلا وهو حارث بن عمرو جاء الى النبي عم فسأله عنها فنزلت لكن لما روا ان كثيرا من الاولياء يطلع الغيب من هذه الخمس وغيرها حملوا الآية

فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال

وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء
عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة
تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت
والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه
السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال
النبي عليه السلام ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين
يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن
عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي
الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد
وقال صلى الله عليه وسلم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ
غضب الرب وقال صلى الله عليه وسلم ان العالم والمتعلم
اذا مرا على مقبرة قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن

غير حال بالعبد فانتفت فائدته فصار عبثا ورد بان
القضاء المعلق جاز ان يكون رفعه معلقا على الدعاء
وكذلك نزوله والمبرم ليسنا نعلم خصوص ما ابرم
وبتقدير المصادفة فالاتيان بالدعاء عبادة وان لم
تتكشف به نعمة ولم تزل به نقمة والمدعي ترتب نفع
عليه عاجلا او آجلا يخرج عن العبثية هداية المريد

والجواب ان ذلك مسلم لكن من القضاء رد البلاء و
استجلاب الرحمة واستحصال المطلوب وقضاء الحوائج
بالصدقة والدعاء كما ان الترس سبب لرد السهم
والماء سبب لخروج النبات من الارض واجيب ايضا
بان عدم تبدل القضاء بالنسبة الى الاموات لا ينافي
دعاء الاحياء لهم فان ذلك النفع بالدعاء يجوز ان
يكون بالقضاء وان توفيق الاحياء لدعاء لهم يجوز
ان يكون بكسبهم في الدنيا المستحق به مثل ذلك الجزاء
فيكون مجزيا بعمله في الآخرة رودسي وبحر بادي

جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء
ايضا اذ لا يتبدل فان كل شيء يجري على سبب كما تري
في امر الحرث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة اسبابها
رمضان

ولنا ما ورد من الادلة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
صلوا عليه امر بالصلوة على النبي عم فيجب في العمرة
او كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة
يختص بالانبياء وعلى آلهم تبعيتهم ولا يشكل قوله تعالى
هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله عم اللهم صل على
آل ابي اوفى لان الصلوة حق النبي والله ولينه فلهما
ان يتصرفا في حقه الى من يشاء رحم

عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات) لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله صلى الله عليه وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم وما لم يستعجل ولقوله صلى الله عليه وسلم ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله صلى الله عليه وسلم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافرين فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما ورد في الحديث من ان دعوة المظلوم في حق الظالم وان كان كافرا مستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني الى يوم يبعثون فقال الله تعالى انك من المنظرين

---

[١] لدعائه الاوقات الشريفة كيوم عرفة من السنة ويوم رمضان من الشهور ويوم الجمعة من الاسبوع ووقت السحر من ساعات الليل الثاني ان يغتنم الاوقات الشريفة كوقت زحف الصفوف في سبيل الله ونزول الغيث والصوم والسجود وما بين الاذان والاقامة وعقيب الصلوة المكتوبة الثالث ان يستقبل في الدعاء القبلة ويرفع يديه بحيث يرى بياض ابطيه وينبغي ان يمسح وجهه بهما في آخره الرابع ان يصدق رجاءه بالاجابة فيه الخامس ان يفتتح بذكر الله تعالى ويقبل بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ويختمه بها السادس ان يخفض صوته بين المخافتة والجهر السابع ان لا يتكلف فيه السجع الثامن ان يتضرع فيه الى الله تعالى ويخشع ويرهب التاسع ان يلح فيه ويكرر السؤال ثلثا العاشر وهو الادب الاعظم والسبب القريب لها التوبة ورد المظالم والاقبال على الله بكنه الهمة ردعي

[٢] اي يدعوا القطع بينه وبين اقاربه مثل ان يقول اللهم ابعد بيني وبين ابي واخي وما اشبه ذلك من انواع الدعوات اعني الدعاء باثم وقطيعة رحم لا يقبل مصابيح

[٣] روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اني لاعلم كلمة لا يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخي يونس عليه السلام فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وفي الآثار من حزبه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم وكان في موعظة فالتمس حين سألوه عن قول الله تعالى ادعوني استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ماتت قلوبكم عن عشرة اشياء اولها عرفتم الله ولم

وهذا اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي

وقال صدر الشهيد وبه يفتى (وما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم

من اشراط الساعة) اي من علاماتها (من خروج الدجال ودابة

الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس

من مغربها حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال

حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله صلى الله عليه وسلم

علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون فقلنا نذكر الساعة

قال صلى الله عليه وسلم انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشرة

آيات فذكر الدخان والدجال ودابة الارض وطلوع الشمس

من مغربها ونزول عيسى ابن مريم عليهما السلام ويأجوج

ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب

وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن

تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط

كثيرة جداً وقد وردت احاديث واثار في تفاصيلها وكيفياتها

فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد

تخرج باقصى اليمن ثم تكمن ايامًا ثم تخرج بالبادية

ثم تكمن دهرًا طويلا ثم ترى

٢

قوله من خروج الدجال وهو مهدي اليهود ينتظرونه كما

ينتظره المؤمنون ونقل انه رجل طويل عريض الصدر مطموس

يدعي الربوبية معه جبل من خبز وجبل من اجناس الفواكه

وارباب الملاهي يضربون بين يديه بالطبول والعيدان

فلا يسمعها احد الا تبعه الا من عصمه الله ومن امارات

خروجه ان تهب ريح كريح عاد ويسمعون صيحة عظيمة

وذلك عند ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وكثرة الزنا ويخرج من ناحية المشرق من قرية تسمى

سراباد من اعمال اصبهان ويخرج على حمار وتهوي خطاه

السماء بيده ويخوض في البحر الى كعبه ويستظل به اذن حمار

خلق كثير ويمكث اربعين يومًا ثم تطلع الشمس يومًا حمراء

ويومًا صفراء ويومًا سوداء ثم يقبل المهدي وعساكره

الى الدجال فيلقاه ويقتل من اصحابه ثمانين الفا وينهزم

الدجال ثم يهبط عيسى عم الى الارض وهو متعمم بعمامة

خضراء متقلد السيف راكبا على فرس وبيده حربة

فيأتي اليه فيطعنه بها فيقتل عدو الله

٣

وكان يأجوج رجلا ومأجوج رجلا وهما اخوان من بني

يافث بن نوح عم فكثر نسلهما وسميا بهما ثم ان معاوية قيل

يأجوج الاول دون الثاني ولا يقدرون على اتيان مكة و

المدينة وبيت المقدس وخروجهم يكون بعد خروج الدجال

وقتل عيسى اياه وبقال سمي يأجوج ومأجوج لكثرتهم وازدحامهم

لان بعضهم يموج في بعض روي عن ابي هريرة رضي الله عنه

انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يأجوج

ومأجوج يحفرون السد كل يوم حتى اذا كادوا يرون

شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدًا

في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ و قد يصيب) وقد ذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابو منصور

٥ قوله وطلوع الشمس من مغربها في الخبر الصحيح انه قال النبي عليه السلام ان للتوبة بابا عرضه سبعين سنة وانه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها قال بعض المحققين باب التوبة كناية عن عمر المؤمن اختصاصه بسبعين اشارة الى قوله عليه السلام اكثر اعمار امتي ما بين ستين الى سبعين وذكر العرض لانه اقل من الطول والانسان اجل جسماني منتاه في هذا العالم واجل روحاني غير منتاه في عالم الآخرة والاول عرض والثاني طول وغلق بابه كناية عن انتهاء عمره واليه اشار قوله عليه الصلوة والسلام ان الله يقبل التوبة ما لم يغرغر وطلوع الشمس من مغربها كناية عن مفارقة الروح من البدن رمضان

٦ قوله فذكر الدخان سئل عنه النبي صلى الله عليه وسلم فقال يملاء بين السماء والارض ويمكث اربعين يوما والمؤمن يصير كالزكام والكافر كالسكران شرح منظومة زنجاني

٧ قوله واخر ذلك نار تخرج الى قوله محشرهم اول بعض العلماء بفتنة الاتراك واولوا خروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عم بانه فاع ذلك وظهور الخير والصلاح قالت الحكماء طلوع الشمس من مغربها تاويله بانعكاس الامور وجريانها على عكس ما ينبغي رمضان

٨ قوله الاصلية راجع الى العقليات اي الاعتقاديات كحدوث العالم وثبوت الباري تعالى وصفاته وبعثة الرسل كما ان قوله والفرعية راجع الى الشرعيات وحكم المخطئ في الاعتقاديات يخالف حكمه في غيرها والمخطئ فيها آثم او كافر وفي غيرها ماجور

قوله او الفتيا ای المفتی به ای بالنسبة لما سیجیء ... ان الغنم قوم ... ای فهمها ... بیسا جماعة ... روی ... انه

قوله من الاجتهادين ای اجتهادي داود وسليمان عليهما السلام

او اتيهما ‌ر فقط ای بالنظر الی الحکم حيث اخطأ فيه وان
اصاب في الدليل حيث اتی به علی وجهه مستجمعاً بشرائطه
وارکانه فاتی بما کلف به من الاعتبار وليس عليه في
الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة
والدليل علی ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول قوله تعالی
ففهمناها سليمان والضمير للحکومة او الفتيا ولو کان کل من
الاجتهادين صوابا لما کان لتخصيص سليمان بالذکر جهة لان
کلا منهما قد اصاب الحکم حينئذ وفهمه الثاني الاحاديث و
الاثار الدالة علی ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث
صارت متواترة المعنی قال صلی الله عليه وسلم ان اصبت
فلک عشر حسنات وان اخطأت فلک حسنة وفي حديث
جعل للمصيب اجران وللمخطئ اجر واحد وعن ابن مسعود رضي
ان اصبت فمن الله والا فمني او من الشيطان وقد اشتهر تخطئة
الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنی وقد اجمعوا علی ان

فامر داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدی عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين تدفع الغنم الی اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها والحرث الی ارباب الغنم يقومون عليه يعود الی ما کان ثم يترادان ر ملاس

٤ قوله فلک عشر حسنات رواه الامام احمد بلفظ ان اصبت القضاء فلک عشرة اجور وان انت اجتهدت فاخطأت فلک حسنة ر ملاس

٥ قوله وفي حديث آخر رواه الشيخان اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حکم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر علی الباس

٦ قوله ان القياس علی ما في نفس الامر لا مثبت ابتداء ومن حکم علی ما في نفس الامر فهو مصيب ومن لم يحکم علی ما في نفس الامر فهو مخطئ ح

٧ قوله فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنی فينتج ان الثابت بالقياس واحد فاذا کان کذلک فالمجتهد قد يخطئ ويصيب ر معه

٨ قوله وقد اجمعوا ...

على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين تطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح

ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى ارأيتك هذا الذي كرمت علي وقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم

من عوام الملائكة وبنات آدم افضل من حور العين اللواتي خلقهن من الزعفران او من تسبيح الملائكة او غير ذلك سبحانه

٢ عبر بالرسل دون الانبياء الذين هم اعم من الرسل على المشهور لان الرسول والنبي عنده متساويان ... واما خص الرسل رعاية لمقابلة رسل البشر برسل الملائكة ولا نزاع انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية وانما النزاع في الملائكة العلوية السماوية وقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وتمسك به الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر ... من الملائكة افضل ... كذا في شرح المواقف

٢ ذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا والفلاسفة في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية اذ لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية ح س

٣ الوجهان الاولان يوجب ان تفضيل رسول البشر اذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره ... ز

٤ قوله امر الملائكة ... الثاني ... باتمام ... الارض ... ثبت افضلية آدم عليه السلام على الملائكة كلهم ... عصام

آدم الأسماء كلها الآية ان القصد منه تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث ان قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسألة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب

(٢) قوله وقد خص اي فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيبقى الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيبقى تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول عليه كما يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر بحرا باوي وهذا غير مقبول لاحتمال عروض شيء لا يكون جاء الى النزع كوجدان المركب فتأمل

(٣) قوله بالاجماع وترك العمل فيمن لم يكن من آل ابراهيم وآل عمران انبياء بالاجماع على عدم افضليتهم فبقي معمولا في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات عمده

(٤) قوله فيما عدا ذلك واريد بهذا العموم اي عموم تفضيل السعداء آل ابراهيم انتهى وقال بعض الافاضل اي من الحكم الثابت بهذه الادلة الثلثة وهي تفضيل البشر على الملائكة

(٥) قوله ولا خفاء الخ قال الغيوري جواب سؤال وهو ان الدليل يخرج عن القطعية بالتخصيص فاجاب بان المسألة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية انتهى

والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية تظهر
الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير
غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول الفلسفة دون
الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر
يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه
شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك
ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله
والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في
الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك
الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك
لتقدمهم في الوجود ولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى
وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة على عيسى عليه السلام
اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال

---

٣ قوله والجواب أي الجواب من كون الملائكة ارواحا مجردة عارية عن الهيولى والصورة وانهم يقدرون ويعلمون وذلك باطل بل هم اجسام نورانية لا يقدرون الا على ما قدرهم الله تعالى ولا يعلمون الا ما علمهم الله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم حاشية ملا الياس

٤ قوله دون الاسلامية لان الملائكة ليسوا مجردات عند الاسلامية بل اجسام لطيفة

٥ قوله انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم كقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وكقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله قرمى

٦ قوله والجواب ان ذلك أي الجواب عن الوجه الثالث وحاصل الجواب المنع والاسناد لتقدمهم في الوجود

٨ قوله لن يستنكف اي لا يترفع عيسى

٩ قال المفسرون الاستنكاف والاستكبار واحد قال الكلبي لن يستنكف لن يتعظم وقال الزجاج لن يأنف

لا يستنكف بهمن هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان
ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عيسى عم وغيره من الانبياء عليهم
السلام والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع من
ان يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه
مجرد لا اب له وقالوا ويبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف
سائر العباد من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من
ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال
اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى
فالترقي في العلو انما هو في امر التجرد واظهار
الآثار القوية لا في مطلق الشرف
والكمال فلا دلالة على
افضلية الملائكة
والله اعلم

---

(١) الوزير لشفاعة بعظمة الملك ... من الوزير ... الذي يبغي ... مهلكة فالوزير ...

(٢) قوله ثم لا قائل بالفضل الخ جواب عن سؤال مقدر تقريره ان يقال في عيسى عليه السلام فلا يلزم منه تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم السلام ... فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفضل

هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان يقال غاية ما في الباب انه يلزم من هذه الآية ان يكون الملائكة افضل من عيسى بن مريم ولا يلزم منه ان يكون افضل من جميع الانبياء الذي هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفضل

(٣) قوله وغيره من الانبياء عليهم السلام يعني اذا كانت الملائكة افضل من عيسى عم كانت افضل من سائر الانبياء لعدم القائل بالفصل

(٤) اي يكون عبدا لانه بسبب انه ولد من غير اب او لو كان سببا للاستنكاف لوجب ان يستنكف عن ذلك الملائكة بانهم وجدوا من غير اب وام فسبب الاستنكاف فيهم اكثر مع انهم لم يستنكفوا

(٥) عطف على لا اب لهم فالترقي من الادنى الى الاعلى واثبات العلو للملائكة على عيسى في هذه الآية انما هو في امر التجرد

(٦) والملائكة فوقه في التجرد وآثارهم لم يستنكفوا من العبودية لم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فعيسى اولى بذلك والله اعلم